Бицилли П. М.
Очерки теории истор. науки
1925

ПРОФ. П. М. БИЦИЛЛИ

—

ОЧЕРКИ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ



ПРАГА

ПРОФ. П. М. БИЦИЛЛИ

—

ОЧЕРКИ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ





ПРАГА

1925

Издательство
«П Л А М Я»
В ПРАГЕ
под общим
руководством
профессора
Е. А. ЛЯЦКОГО

ПЕЧАТАНО В ТИП.
«ЛЕГИОГРАФИЯ»
Praha-Vršovice, Sámova 665

ВВЕДЕНИЕ — ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

Вряд ли можно указать область, где царило бы столько разногласий — и притом по самым существенным вопросам — как в дисциплинах, объемлемых общим именем теории истории. Отчасти это объясняется хаотическим характером самой науки. Что, например, — по выбору материала, по его трактовке, по способу изложения — общего между такими произведениями, как «История Консульства Империи» и «История Цивилизации во Франции», или «История Валленштейна» и «Боярская Дума», или «Старый Порядок» Токвилля и «История Жирондистов» Ламартина? Что — люди и «события», или «процесы» и «учреждения» — составляют фактически «предмет» истории? В прежнее время отдельные отрасли истории, по крайней мере, тщательно отграничивались: считалось, что «собственно история», это — та история, какую писали Ливий, Тацит, Гвичардини; у этой истории были «свои собственные» источники, — хроники, летописи, мемуары, записки. Теперь, после революции, произведенной Ранке, и в этой области, области «собственно истории», от прежней счастливой определительности остались разве лишь пережитки. Так в известном издании Молинье в качестве «источников по истории Франции» приведены только произведения «повествовательного» свойства, в английских университетах к кафедре истории отнесена единственно политическая история в старинном смысле слова, тогда как история учреждений выделена в особую «кафедру» и преподается не на историческом, а на юридическом фа-

культете. Но, повторяю, это — только пережитки, и все это так и понимают.

Один археолог на вопрос, что такое археология, ответил: «то, чем я занимаюсь». Все «знают», что такое археология, но «определить» ее не так-то легко. Точно так же и все «знают», что такое «история», и для практика такого рода «знания» вполне достаточно. Опасность начинается там, где от этого знания отправляются для построения системы теоретических суждений об истории. Мы говорим об «истории человечества», об «истории нашей планеты» и, очевидно, тем самым признаем, что с известной точки зрения между «человечеством» и «землей» есть нечто общее, поскольку и земля и человечество «имеют историю». Однако, самый тот факт, что иные книги по истории открываются главами вроде: «до-историческая Греция», «до-историческая эпоха Италии» и т. п., должен был бы заставить задуматься и побудить исследователя теоретических проблем прежде всего условиться относительно того, о какой истории он намерен говорить. Невыяснение этого приводит к существеннейшим недоразумениям, касающимся основных проблем логики научного мышления. Вся современная теория истории покоится на идее Курно, что «природа» и «история» в своих самых общих определениях суть не два отдельных «мира», но два различных умственных плана. Один и тот же объект познания может относиться и к «природе» и к «истории», — смотря по тому, какую сторону мы в нем выделяем: рассматриваем ли мы его в качестве экспонента однородных объектов, в качестве, стало быть, примера действия или обнаружения закона, или в качестве явления, происшедшего в данном месте и в данное время. «Историческое» в каждом феномене есть его единственность, поскольку координатам и места и времени может быть определена всякий отдельный раз только одна точка. Отправляясь от этой идеи, Виндельбанд и Риккерт пошли в своем анализе далее. Если бы единственность единичного только в этом состояла, история лишилась бы всякого смысла и интереса. Если бы Монблан только тем отличался от Казбека, что находится не на Кав-

казе, а в Швейцарии, если бы Тридцатилетняя война только тем отличалась от Семилетней, что длилась не от 1754 года до 1763, а от 1618 до 1648 и на других театрах, если бы единственным принципом индивидуации Эрнеста Геккеля и св. Франциска было то, что первый жил в Германии в XIX в., а второй — в Италии в XIII-ом, то не было бы ни истории земли, ни истории европейской политики, ни истории европейской культуры; не было бы никаких «идиографических» наук, а только «номотетические». История возможна и нужна потому, что каждое единичное явление обладает своим собственным содержанием. Оно единственно не только в том отношении, что произошло в данном месте и времени: оно единственно и качественно. Для нас сейчас нет необходимости задерживаться на ограничениях, вводимых в эту идею Германном Паулем [1]). Всякий объект восприятия есть, рассуждает он, комбинация элементов. Чем сложнее комбинация, тем меньше шансов, что она повторится. Чем комбинация проще, тем выше и степень вероятности ея повторения. Для той области, в которой работает Германн Пауль, это рассуждение является бесспорно важным коррективом к теории Риккерта, устраняя из нее догматический элемент. Для огромного же большинства случаев Риккертов догмат качественной неповторяемости индивидуумов остается в силе. «Историческое» есть качественно единственное. В чем же — с точки зрения логики — заключается наше постижение этой собственной природы индивидуума? Риккерт отвечает на это своей хорошо известной теорией отнесения к ценности. Теория эта встретила возражения чисто логического свойства. Индивидуализируя Парфенон, мы подходим к нему с определенным эстетическим критерием; мы определяем его художественную ценность. Но когда мы индивидуализируем Монблан, мы тоже подходим к нему с определенными масштабами: однако можно ли сказать, что мы его «относим» к какой-либо «ценности»? Понятие ценности приложимо только к миру духовной жизни. Риккерт говорит об истории вообще, на самом же деле имеет ввиду только историю человечества. То же самое следует сказать и о

втором основном пункте его учения, согласно которому специфической функцией духа при постижении исторического является воззрение, — «интуиция». Историк должен «интуитивно», «наглядно» представлять себе прошлое. Однако, спрашивает Ксенополь[2]), что это значит, когда речь идет о таких фактах, как «причины французской революции», или «эмансипация коммун»? Критика эта тем важна, что она заставляет глубже вдуматься в сущность употребляемых Риккертом понятий «интуиции» и «исторического факта». «Интуитивное» постижение не то же самое, что «наглядное». Историческая наука уже перестала видеть свою задачу в реконструировании минувшего в его конкретности так, как это понимали Уолтер Скотт или Де-Барант, и, если под «интуицией» понимать вместе с Ксенополем простую наглядность в смысле красочности, живости, яркости, выпуклости представления факта, то теория Риккерта лишена значения не только применительно к таким фактам, как «причины французской революции», но и применительно к таким, как «полтавская битва», или «процесс Людовика XVI». Если же понимать «интуицию» несколько менее элементарно, то окажется, что мысль Риккерта безусловно верна в приложении ко всякому факту человеческой истории. Возьмем пример Ксенополя. Что собственно мы утверждаем, говоря, что несправедливое распределение налогов было одной из причин французской революции? Очевидно, только то, что по нашему убеждению сотни и тысячи Дюранов, Дюпонов, Дюфуров сознавали эту несправедливость, тяготились ею и желали ее устранить. Нам известны их слова и поступки. Отсюда мы делаем заключения о направлении их мыслей, о настроениях, владевших ими и об их волевых определениях. Чем, как не интуицией, мы руководствовались при этом? Наше знание этой «причины революции» не явилось ни в результате чувственного опыта, ни в результате цепи умозаключений: зная обстановку, в которой жили люди, сделавшие эту революцию, мы просто вообразили себе их душевное состояние. Та интуиция, о которой говорит Риккерт, — для того, чтобы его теория во-

обще имела какой-нибудь смысл — очевидно есть не что иное, как основное свойство монады по учению Лейбница, т. е. ее способность представлять себе весь духовный макрокосм [3]).

Из этого вытекает еще одно следствие: теория Риккерта приобретает значимость в том случае, если условимся под «историческими фактами» разуметь факты духовной жизни. Спрашивается, имеем ли мы право на такое ограничение понятия «исторического факта»? Нет ли здесь какого-то насилования науки в угоду теории? Достаточно, однако, припомнить в общих чертах основную тенденцию всей современной науки истории, чтобы ответить на это отрицательно. В самом деле, вся наша наука основана на признании того, что история, какова она есть, есть вечное и непрестанное становление и притом становление непрерывное. Но что в истории «становится»? Очевидно же не продукты человеческой деятельности, но сама эта деятельность. Мы говорим об «эволюции» права, искусства, учреждений, государственных форм и т. п. Но это ведь только способы сокращенного словесного выражения настоящей нашей мысли. Тот факт, что находятся историки, принимающие эти и подобные словесные формулы за чистую монету и гипостазирующие наши понятия исторических ценностей, дела не меняет: теория должна считаться с наукой, но она не обязана подчинять свои построения явным заблуждениям.

Из развитого здесь взгляда на историю человечества, который есть не что иное, как раскрытие формулы новейших теоретиков истории, Трельча и Геринга [4]), что всякая история есть история культуры, и который в существе совпадает с точкой зрения, высказанной еще Вико, вытекает, что эта история, история stricto sensu, есть не только по содержанию, но и формально, самостоятельная наука в ряду других идиографических дисциплин и что поэтому она должна иметь *свою собственную теорию*. Поэтому нельзя признать безусловно верной критику учения Виндельбанда—Риккерта у Де-Микелиса: он прав, когда указывает,

что с точки зрения логики нет различия между историей stricto sensu и историей lato sensu, и что поэтому логика истории Риккерта не может быть принята без ряда значительных оговорок. Но он ошибается, полагая, что теория истории должна быть такова, чтобы она могла быть значимой для всякой истории. Из специального содержания истории человеческой вытекает и ее теоретическое своеобразие; но только не логическое, а гносеологическое и психологическое: историческое понимание в смысле понимания жизни культуры есть особый вид понимания, основанного на интуиции, и в силу этого гносеологический принцип Лейбницевой монадологии является специфическим теоретико-познавательным постулатом ее. Учение Виндельбанда и Риккерта, не будучи удовлетворительным построением логики истории вообще, обладает высокой ценностью, как попытка уяснения внутренней природы исторического понимания, и именно исторического понимания нашего времени. Нет и не может быть единой и неизменной теории истории. Нет потому, что в различные времена история понималась по разному. Теория не может быть оторвана от практики, ибо нельзя понять, к чему она тогда. И не ее дело предписывать науке законы и говорить de lege ferenda, как этого требует Лампрехт. Но от нее можно и должно требовать, чтобы она следила за практикой и была чутка к намечающимся в самой науке тенденциям, приспособляясь к тем из них, которые проявляют наибольшую жизнеспособность, которые отличаются наибольшей плодотворностью и которым, поскольку они определяются всем ходом развития науки, обеспечено будущее. А такою тенденцией является бесспорно тенденция ко все большей и большей спиритуализации истории, или — что то же — тяготение ко все большему и большему реализму в подлинном смысле слова. Показать это и вместе с тем выяснить психологическую природу современного исторического понимания составляет предмет первого очерка.

Следующие очерки посвящены анализу главных проблем теории исторической науки, — собственно говоря одной

проблеме, лишь взятой с различных сторон. Такое ограничение задачи также должно быть мотивировано.

Мы видели, что слово «история» двусмысленно в том отношении, что оно приложимо одинаково и к процессам, совершающимся в области материального мира, или «мира природы» и к явлениям жизни духа. Оно двусмысленно и еще в одном отношении: «история» есть и повествование о совершившемся и само это совершившееся. Эта двусмысленность наложила свой отпечаток на немалое количество работ по теории истории, где теория исторического процесса подчас лишь слабо и расплывчато отграничена от теории исторического знания. Что вопросы структуры мира исторического бытия, социальной и политической дифференциации, происхождения и развития отдельных сфер человеческой деятельности и т. п. не входят в содержание теории исторического знания, а относятся к области теории исторического процесса, или, если угодно, социологии, ясно без дальних слов. Ясно также и то, что теоретик исторической науки не может для себя пройти мимо этих вопросов, поскольку они ведь составляют содержание той самой науки, теорией которой он занимается. Но тут есть одна опасность чисто случайного и так сказать, технического свойства. Вопросы этого рода принято разбирать специально на примерах так называемой истории первобытной культуры, с применением точек зрения и методов, отнюдь не характерных для современного состояния историографии в строгом смысле слова,— и тот теоретик исторической науки, который бы сосредоточился на изучении в качестве материала произведений соответствующего рода, рисковал бы опасностью проглядеть истинный ход эволюции науки. Может быть это преимущественное понимание, уделяемое Трельчем трудам, посвященным так наз. историческим обобщениям, и обусловило собою его, на мой взгляд совершенно не согласующееся с фактами, убеждение, что мы стоим перед новым возрождением философии истории.

Мы подошли здесь к одному весьма важному пункту.

Уже давно было замечено, что историография переживает некий перелом, нередко именуемый кризисом, который состоит в значительном уменьшении трудов общего характера, в преобладании монографической литературы, в крайней дифференциации науки; — и искание основ для того неопределенного, что называется «историческим синтезом» (см., напр., известную книгу H.Berr, La Synthèse Historique, богатую фактическими данными и библиографическим материалом, но из которой трудно понять, что собственно автор разумеет под «синтезом»), было выдвинуто в качестве настоятельной задачи нашего времени. Проблема исторического синтеза составляет главное содержание настоящей книги. Надеюсь, что в дальнейшем изложении будет ясно показано, что исторический синтез и «философия истории» не одно и то же; но надо сразу сказать, что охлаждение к проблеме «смысла истории», или — что то же — к «философии истории», сыграло значительную роль в современном кризисе в историографии, и что в этом отношении Трельч совершенно прав. Думается, однако, что, между тем как Трельч усматривает выход из кризиса в проблематическом возрождении философии истории, тогда как я стою на той точке зрения, что весь ход развития исторической мысли свидетельствует о все большем и большем разрыве исторической науки с философией истории, расхождение между мною и знаменитым немецким теоретиком не столь существенно, как это может показаться на первый взгляд и сводится к различиям терминологии. Для обоснования выбора материала и построения моей книги, я считаю нужным остановиться на этом пункте.

Прежде всего — что такое «философия истории»? В общепринятом словоупотреблении всякая попытка, так или иначе, осмыслить исторические явления, констатировать повышение или понижение культуры, — в особенности, когда дело касается не промежутка в несколько лет, а сколько-нибудь значительного периода, — зачисляется в рубрику «философии истории». И, если *так* понимать философию истории, то — за исключением эрудитов, ограничивающих

свою задачу сличением текстов — можно ли назвать хоть одного историка, который бы был и «философом истории»? Нет историка, который бы относился к изучаемым им явлениям прошлого с полным равнодушием, который бы избирал свой материал независимо от своих убеждений, симпатий и антипатий по отношению к настоящему, который бы не разрешал для себя вопросов о прогрессе, о свободе и необходимости, который бы, иными словами, не приводил ни в какую связь прошлое и настоящее, прошлое и будущее. Бенедетто Кроче глубоко прав, когда он говорит, что всякая история есть — «история современности», т. е. осмысление жизни, т. е. «философия». История же, никак не связанная с жизнью есть «лже-история», «хроника». Но Кроче различает понятия «философии» и «философии истории». Когда в парламент был внесен законопроект об открытии в римском университете кафедры «философии истории», Кроче выступил с речью, в которой доказывал, что воскрешать давно умершую дисциплину даже ради такого кандидата, как Г. Ферреро, не имеет смысла (см. Pagine Sparse I, 314). Замечательно, что Трельч, думающий, что философия истории ныне воскресла из мертвых в том, что касается ее происхождения, всецело сходится с Кроче. Это очень важно. Философия истории есть порождение известной культурной эпохи; и, если мы желаем избежать расплывчатости терминологии и дать себе точный отчет в употребляемых нами понятиях, мы должны извлечь материал для определения «философии истории» из данных, относящихся к ее историческим судьбам.

Философия истории появляется у народов нашего культурного круга вместе с христианством и, можно сказать, представляет собою христианскую философию вообще. Ее центральная идея — идея провиденциального водительства всей космической и собственно исторической жизни. Все предопределено неисповедним Промыслом, и в понятии предопределения, цели которого познаются в откровении, пути же которого неисследимы, — разрешается антиномия свободы и необходимости. Все движется к конечной высшей цели,

являющейся вместе и всеобщей первопричиной. История, какова она есть, и история, какова она должна быть, нацело совпадают. С такими чертами философия история предстает перед нами у Августина, у Оттона, у Иоахима, у Боссюэ. Она покоится у них на твердом знании Абсолюта, как всеобщего двигателя и всеобщей конечной цели, и на столь же твердом знании Космоса, как поприща действия Абсолюта.

В этой концепции мир природы и мир культуры связуются своим отношением к единому Первоначалу, относясь один к другому иерархически. Мысль удовлетворялась знанием о том, какова служебная роль природы по отношению к эмпирическому субъекту исторического процесса — человеку. С крушением этого мировоззрения, философия истории перестраивается на новом базисе. Гердер выводит мир культуры из мира природы, рассматривая каждый из них, как две различные ступени в процессе реализации имманентной миру высшей Ценности. Его философия истории является попыткой сочетания христианского телеологизма и механического детерминизма XVIII века. Впоследствии из этих внутренно-непримиримых начал торжествует последнее: у позитивистов-эволюционистов мир культуры вырастает из мира природы в результате простого «приспособления внутренних отношений к внешним». Эта философия истории основана на грубейшем заблуждении: на непонимании и непризнании автономности духовного начала (см. об этом превосходные замечания Трельча, н. с. гл III § 6). Философия истории Спенсера была, таким образом, шагом назад по сравнению с концепцией Гегеля. Гегель оторвал «культуру» от «природы», отделил философию истории от натур-философии и сообщил ей свое собственное содержание. Между слепым развитием природы и историческим развитием лежит бездна, которую познающий разум не в силах заполнить: историческое развитие в собственном смысле слова начинается там, где есть налицо сознание. Но конструировать на этой предпосылке философию истории, т. е. доказать совпадение истории эмпири-

ческой и истории, реконструируемой разумом, как процесса развития самосознания Духа, Гегель был в состоянии только благодаря тому, что принял без доказательств и вопреки очевидности, вне-временные логические стадии самопознания Духа за стадии протекающего во времени исторического развития. Трельч, не отстаивая философско-исторической системы Гегеля, выгораживает, однако, его от упреков в том, в чем он не был грешен. Гегелева априорная диалектика не предназначалась им к тому, чтобы вытеснить собою историческое исследование: она служила для него только средством осмысления и приведения в порядок исторического материала, того, что дано. Поэтому Гегель останавливается на настоящем и не позволяет себе никаких прогнозов. Его рационализация истории не исключает элемента случайности, иррациональности в историческом процессе (н. с. 253—5). Это доказывает только то, что Гегель по счастью был не только «философ истории», но и гениальный историк, и что историк в нем не был бесповоротно побежден философом истории. И все же иррациональное, «случайное», т. е. чаще всего просто индивидуальное, было для него, как для «философа истории», неким неподдающимся рационализации остатком, чем-то второстепенным (что противоречило самому его заданию), какой-то помехой его конструкции. И спас свое построение он только тем, что пожертвовал целыми эпохами и целыми культурами. В противность утверждению Трельча, я думаю, что философия истории была у Гегеля не самодовлеющей системой, но частью его миросозерцания, философией вообще, и что его диалектика была поэтому для него не только методом. По заданию, его философия истории должна была быть подлинно заслуживающим это имя построением, т. е. осмыслением истории целиком и без остатка, насколько это позволяет сохранившийся материал, из которого познается реальная история. Гегель стоял на точке зрения однократности и неповторяемости исторического процесса. Поэтому для него «идеальная» история не могла быть, как для Вико, «вечной», т. е. типом, схемой вся-

кого цикла исторического развития, но подлинной, реальной историей.

Гегель *желал* дать, повидимому, философию истории, но *дал* только частичный культурно-исторический синтез. Здание реальной истории, которая была бы вместе с тем и философией ее, было невозможно вывести на метафизической базе. Маркс в своем историко-философском построении отправился от реальной истории. Его Абсолют — абсолютная социальная правда — должен был реализоваться в результате имманентной диалектики экономических отношений, т. е. процесса, протекающего в силу необходимости по ту сторону Добра и Зла. В противоположность христианской философии истории, у него наступлению царства Божия не предшествует никакая моральная подготовка человечества: гармония непонятным образом родится из конфликтов, вытекающих из взаимной ненависти отдельных социальных элементов, и моральное возрождение мыслится не как предусловие торжества Добра, но как следствие: — допущение, с которым не могут примириться ни разум, ни совесть, и роковая тщета которого была достаточно разоблачена ужасным опытом наших дней.

Как бы ни старалась философия истории, ее существенные и необходимые признаки суть следующие: история эмпирическая мыслится, как процесс постепенного осуществления высших, абсолютных ценностей; процесс этот представляется необходимым и разумно объяснимым; как таковой он *должен* собою охватывать *все человечество*, — ибо никак нельзя понять, почему известная доля человечества должна быть в силу географических или хронологических условий исключена из «истории», раз под историей разумеется процесс осуществления ценностей абсолютных, т. е. общечеловеческих. В христианской философии истории народы, даже отверженные, все же не прожили свою историю бесцельно: они служат отрицательными примерами. У Вольтера и у Гердера каждый народ вносит нечто свое в общую сокровищницу культуры. У Маркса европейский пролетариат, освободив себя, освободит и все угнетенное

человечество. И Гегель, исключив из истории ряд народов и культур, все же за достижением европейской культуры признает не местное и временное, а общечеловеческое и вечное значение.

Трельч дает острую критику всех доселе делавшихся попыток построения философии истории, определяемой так, как это было здесь изложено; но он не отказывается от философии истории, а лишь призывает к ее преобразованию. Философия истории должна отказаться от неосуществимых претензий, от универсальности и безусловности Идеала; из философии всемирной истории она должна обратиться в философию истории единственно нам известной и нас интересующей части человечества; ценности, которые для нее служат отправными пунктами, оставаясь априорными, перестают, однако, быть абсолютными и вне-временными. Но такая философия истории весьма мало похожа на то, что до сих пор с этим именем связывалось, так что возникает вопрос, не лучше ли во избежание недоразумений говорить не о философии истории, а просто об историческом синтезе. Но Трельч проводит следующее различие между тем и другим: «историк-эмпирист, говорит он, в первую очередь имеет дело с налично существующими смыслом и ценностью (исторической жизни),... философ истории имеет дело с системой долженствующих быть осуществленными ценностей»... (225). Но в таком случае, какое отличие существует между «философом истории» и просто философом-моралистом, философом права, педагогом, и т. д.? Мое нравственное сознание может протестовать против социальной неправды, меня окружающей, и побуждать меня на борьбу с нею, хотя бы я и знал, что весь до сих пор известный ход исторического развития свидетельствует против возможности успеха. История может ободрить меня своими «уроками» только в одном отношении: показывая мне, как много значит личная инициатива и вера в себя и в свое дело. Но этой цели всего лучше служит история, как ее понимали Плутарх или Макиавелли, а не та история, о которой говорит Трельч, — не «синтез развития европейского человечества». Для того же,

чтобы такого рода история была мне чем-нибудь полезна, я должен верить, что в ней мои ценности осуществляются, т. е. стоят на точке зрения прогресса.

Итак, вот чем, очевидно, отличается «философ истории» от просто историка: он верит в прогресс человечества (именно европейского человечества). Однако, Трельч говорит о прогрессе очень осторожно: он предпочитает доказывать беспочвенность радикального пессимизма Шпенглера, отрицающего самую возможность возрождения «Запада»; вместо прогресса, он употребляет понятие «развития» или «выработки» (Aufbau) европейской культуры, что явно не одно и то же: что мы, имеющие и Софокла, и Данте, и Шекспира, и Толстого, богаче духовным капиталом, чем древний грек, имевший только Софокла, — очевидно для всякого и, чтобы вместить эту истину, не надо быть «философом истории»; но то, что мы в историческом времени обогащаемся и творческими силами, это еще мало доказать. Но за такую задачу Трельч не берется.

Центр тяжести защиты «философии истории» лежит у него в другом. Пусть история человечества и не представляет собою поприща постепенного приближения его к нашим идеалам, все же вся история Европы свидетельствует о наличии этих идеалов. Итак, значит, ценность истории в том, что из нея мы с известными идеалами знакомимся, из нея их извлекаем? Трельч и этого не хочет сказать. Он настаивает на том, что высшие ценности, не будучи абсолютными и значительными всегда и всюду, остаются тем не менее априорными и обладающими самоочевидностью: они открываются нам во внутреннем опыте и для нас объективны. Но в таком случае непонятно, для чего еще нужна «философия истории». Для самопроверки? Но тогда, какова же цена внутреннему опыту? Для «обоснования»? Но к чему «обосновывать» то, что отличается самоочевидностью? Не для того ли, чтобы возвести наши моральные, политические, правовые ценности на степень «объективных» истин? Трельч несколько раз говорит об объективном характере и значении культурных ценностей. Но «объективность» — понятие

двусмысленное. «Волга впадает в Каспийское море». «Ложь гнусна». Обе эти истины объективны. Но объективность первой подтверждается чувственным опытом, объективность же второй познается единственно опытом внутренним. Между тем, смысл учения Трельча о значении философии истории для выработки миросозерцания и приобретения прочной моральной основы практической деятельности сводится именно к утверждению возможности сообщить при помощи этой науки истинам второй категории объективность первого рода. Как же это возможно? Трельч отлично видит, в чем тут трудность. Ее бы не существовало, если бы мы были в состоянии, реконструируя историю человечества, всецело освободиться от наших собственных априорных воззрений, если бы мы могли подойти к этой истории так, как к ней бы подошел обитатель Луны или Марса. На деле же мы не в силах совладать с заложенной здесь антиномией, заключающейся в том, что «мы в одно и то же время истолковываем минувшее из настоящего и настоящее из минувшего, исходя из предпосылки единства жизненного процесса, поскольку таковое действительно доказуемо. Однако, такая антиномия присуща здесь, как и всюду, природе вещей и не делает задачу неразрешимой, а только ставит для ее разрешения в качестве условия способность к дивинации, чутье, потребное для того, чтобы быть в состоянии правильно провести границу между принадлежащим прошлому и настоящим, между тем, что, относясь к прошлому по своему происхождению, живо и поныне, и тем, что, принадлежа по происхождению к современности, исполнено духом старины» (н. с. стр. 76). Вопрос сводится к основной гносеологической проблеме — возможности постижения чужой психеи (ср. выше). Эта возможность гарантируется самой природой Я—монады. «То, что относится к чужой душе, может быть познано только потому, что вы, в силу нашего тождества с всеединым сознанием (Allbewusstsein) воззрительно вмещаем его в себе, и что мы в состоянии его постигать и переживать, как нашу собственную жизнь, воспринимая его в то же время, как принадлежащее чужой монаде» (682), при-

чем Трельч, однако, тут же оговаривается, что здесь, «конечно, не исключена возможность ошибок» (685). Но это применение точки зрения Лейбницевой гносеологии мало чем может служить историку-философу. Формулу Трельча позволительно толковать двояко: понимание одною монадою другой в силу их сопринадлежности к общему психическому миру мыслимо, как интуитивное постижение в каждой данной монаде того, что ее роднит со всеми прочими духовными единицами. Или же его можно мыслить, как потенциальное постижение всех могущих существовать случаев реализации общего в частном, как способность творческого воспроизведения всех возможных монад, независимо от того, соответствуют ли им в эмпирической реальности какие-либо конкретные монады. Сам по себе этот гносеологический принцип еще не служит ручательством того, что, например, построенный мною образ «возрождения в Италии», каковым оно могло бы быть, вполне соответствует подлинно бывшему «возрождению».

Гносеология, таким образом, открывает сама по себе путь к философии культуры, но не к философии истории. Для построения последней, требуется, очевидно, еще какое-то теоретическое обоснование, которое бы послужило средством прорвать заколдованный круг. Хаотичность данного мне исторического материала преодолима лишь в том случае, если у меня имеется какой-либо масштаб ценностей. Конструировав же, пользуясь этим масштабом, исторический процесс, путем отнесения материала к моим ценностям, я затем, при помощи получившейся у меня картины истории, проверяю тот масштаб, который лег в основу моей работы! В современности скрещиваются и борятся самые разнообразные идейные течения, «идеи-силы», верования, упования. Я не могу построить истории с точки зрения, которая была бы одновременно и индивидуалистической и коллективистической, и позитивистической и религиозной. Но я могу построить несколько параллельных исторических синтезов, с каждой из этих точек зрения, взятых в отдельности, причем формально — логически и

методологически — все эти синтезы будут в одинаковой степени безупречны, и, таким образом, я все же не приобрету никакого критерия для распознания сравнительной ценности каждого из взятых мною масштабов-идеалов. В чем же выход? Трельч усматривает его в постепенном переходе от частично- ко всемирно-исторической (в указанном ограничительном смысле) точке зрения. По мере того, как историк возвышается над частичным, ограниченным во времени, расширяет свой кругозор, по мере того, как перед ним постепенно открываются все истоки современной культуры вплоть до самых отдаленных, растут и его масштабы: он начинает постигать суть идеи «совпадения противоположностей» и отрешается от узости и ограниченности конфессионализма, партийности, сословной или национальной исключительности и т. д. Такова, насколько, по крайней мере, я могу понять, точка зрения Трельча. И все же это рассуждение обосновывает только всемирно-исторический синтез, но не философию всемирной истории, — если под последней условиться разуметь построение, которое бы служило телеологически-каузальным истолкованием конкретного исторического процесса. Ибо такое истолкование логически мыслимо лишь при применении абсолютного масштаба и при включении в силу этого истории человечества в цепь мирового развития в качестве его неотъемлемого и необходимого звена. Пусть мир истории для нас автономен. Реально же он каким-то непостижимым образом связан с миром природы. Раз же мы эту связь понять и установить не в состоянии, мы тем самым не в состоянии и элиминировать из истории случай. История, протекшая для нас, все же будет представляться лишь одной из множества могших осуществиться историй[5]), а не единственной возможной. Таким образом, предложенная Трельчем, ради спасения философии истории и приведения ее в согласие с современной теорией познания и с современными основами мировоззрения редукция масштабов-ценностей сама собою сводит философию на нет.

В условиях современного научного миросозерцания для философии истории нет и не может быть места. Все изумительно тонкие и глубокомысленные построения Трельча приводят к обоснованию вовсе не «философии истории», а чего-то другого: с одной стороны — исторического синтеза, нимало не гарантирующего ценность и практическую годность движущих жизнью идеалов, имеющего только одно — чисто познавательное значение, с другой — философии к у л ь т у р ы, рассматривающей ценности вне всякой зависимости от их происхождения, стоящей, следовательно, на, так сказать, мета-исторической точке зрения. Для историка-эмпириста, как и для философа истории, индивидуализировать Данте значит, прежде всего, установить, что он родился в 1265 г. во Флоренции, а умер в 1321 г. в Равенне. Для философа культуры совершенно безразлично, где и когда родился Данте: во Флоренции или в Париже, в 1265 или в 1865 году. Для философа культуры все ценности, если они суть подлинные ценности, т. е. продолжают жить в нашем сознании, с о в р е м е н н ы.

Это еще не все. Мало того, что история — эмпирическая история или философия истории — и философия культуры оперируют различным образом с одним и тем же материалом: их материал далеко не вполне один и тот же. В массе конкретно данного история и философия культуры производят свой выбор, руководясь различными критериями. Трельч чрезвычайно остроумно и метко вскрывает несостоятельность того взгляда, согласно которому так называемая история первобытного человечества, построяемая так же схематически, как и «история земли», разыгрывающаяся в каких-то отвлеченных пространстве и времени, вдвигается в качестве «введения» во всемирную историю, конструируемую, как конкретный, связанный с определенным пространством и временем процесс; — тем более, что ценою такого уродования схемы не приобретается ровно ничего: ибо то, что мы знаем об этом первобытном человечестве, ровно ничем не обогащает наших представлений о природе культурного творчества вообще. История д л я н а с начинается

с великих цивилизаций древнего мира. Но когда далее Трельч предлагает из «всемирной истории» выбросить историю цивилизаций, лежащих за пределами нашего культурного круга, или, если и сохранить их, то только на втором месте и для целей сопоставления, то здесь он отчасти прав, как историк, но неправ, как философ культуры. Во всяком случае, редукция этого материала будет произведена историком и философом культуры на основании совершенно различных критериев. Для историка, например, в истории Японии представляет главный интерес только последний период, когда Япония вошла в орбиту мировой истории. Для философа европейской культуры интересна та, кажется, отошедшая в вечность, Япония до ее европеизации, Япония XVI—XVII вв., которая оказывает на нас такое магическое действие своим искусством. Поскольку «европейский человек» поглощает, усваивает, перерабатывает, включает так или иначе в свой культурный обиход чужеродные культурные ценности, поскольку они тем самим обращаются в его собственные ценности, они имеют для философа европейской культуры такое же точно значение, как и ценности, выращенные на европейской почве. С другой стороны, быть может настанет время, когда римский бревиарий будет представлять для философа культуры такой же, приближающийся к нулю, интерес, как «Книга мертвых» или «салическая правда»; для историка же они сохранят навсегда свое значение материалов первостепенной важности, ибо без них ему никогда не понять генезиса нашей культуры, безразлично сейчас ли, или спустя двести лет.

Трельч этого различения не сделал и именно потому, что не разграничил проблем философии истории и философии культуры, пытаясь вместо этого спасти во что бы то ни стало философию истории. Теоретические побуждения его мало понятны. Зато совершенно ясны практические. Я уже говорил о них. Здесь сказывается здоровая реакция мыслящей и сознающей свою ответственность Германии против столь опасного в нынешнее время Шпенглеровского пессимизма. Но науке мало дела до настроений. Попытка научным

образом «обосновать» пессимистическое и оптимистическое настроение духа легко может привести к насилию над наукой. Так это случилось со Шпенглером. В меньшей степени, но все же в немаловажной степени подобное же подчинение науки посторонним ей и предвзятым целям отразилось и на последнем труде Трельча. В сущности, вывод, который можно формулировать на основании всей совокупности его идейных построений о том, что же такое философия истории, был бы следующий: философия истории это освещение исторического процесса в оптимистическом духе. Шпенглер не философ истории, потому что он отчаялся в возможности возрождения «Запада», иначе говоря, Германии. Если бы Шпенглер не довел свою «морфологию» культурных индивидов до крайностей; если бы он завершил свою книгу утешительной и ни к чему не обязывающей оговоркой, что, может быть, Запад еще дождется своего Ренессанса, он, надо полагать, этим приобрел бы право на титул «философа истории».

Философия истории была способом постижения Абсолюта sub specie истории. В наши дни Клио стала строга и не разрешает этого. Но за нами осталось право исповедания веры в абсолютный идеал, не заботясь об «уроках истории» и даже вопреки им. У истории свои пути, у жизни свои. Пытаться же свести их посредством «философии истории» — задача невыполнимая и ненужная.

Философия культуры, призванная заменить собою философию истории, находится в более выгодном положении, нежели ее предшественница. Философия истории по своей внутренней структуре была — по крайней мере в идеале — пределом, к которому стремилась эмпирическая история. Она долженствовала изображать и оценивать с точки зрения их отношения к высшей ценности и в их значении для прогресса в с е стороны исторической жизни, игнорируя их автономность. У философа культуры развязаны руки. Из культурных явлений он в праве избрать те, которые могут быть по своей природе подведены под его масштаб целиком и, так сказать, в себе, безотносительно их эмпирического

происхождения и их эмпирического влияния на последующее развитие. Могут возразить, что подобное изолирование явлений невозможно и незаконно, поскольку в мире психической жизни все органически связано вместе. Последнее совершенно верно; однако, надлежит дать себе отчет, в чем состоит эта общность культурных явлений. Она заключается не в чем ином, как в их сопринадлежности единому психическому укладу, чем и определяется единство культурного стиля каждой эпохи. Но из этого отнюдь не вытекает, что все разнообразные сферы жизни в данную эпоху должны расцениваться на один масштаб и подводиться под одну мерку. Совершенно прав Карсавин[6]), когда он, желая вскрыть «душу» философии Бруно, возводит эту философию к ее психическим основам и устанавливает ее органическую связь со множеством самых разнородных явлений, в которых раскрывает себя психея Ренессанса. Здесь он выполняет необходимую для философа культуры подготовительную работу. Но Карсавин стоит на точке зрения не философии культуры, а философии истории. Духовная трагедия Бруно, символизируемая для него трагедией его внешней жизни, изображается у Карсавина, как «трагедия Ренессанса», не в смысле только этапа в религиозно-философском развитии западного христианского человечества, но в смысле культурной эпохи, взятой в целом. Автор именно — не характеризует, отправляясь от Бруно, как от центра, — но с у д и т эпоху, оценивая ее с избранной им религиозно-философской точки зрения. При этом он неизбежно впадает в аллегоризм («...мы забываем о том, что... индивидуализм в известном смысле болезнь, и на прекрасном лице Цезаре Борджиа лежит скрывающая следы сифилиса маска», стр. 271, или там, где он говорит о жизненной трагедии Бруно: «он уже не в силах устоять в своем самоутверждении... думает, что открывает истину, а на самом деле бесплодно препирается с педантами, думает, что озаряет Европу, а на самом деле спешит в Италию», стр. 262 — словно одно другому мешает), т. е. подводит под факты им посторонний символический смысл и даже развертывает аллегорий в

подлинное историческое объяснение: «...рушится единый мир, возвращаясь в первобытное состояние хаоса и бессмысленных атомов, и не устоят незыблемые законы; их уже зыблет атомизирующий разум... В попытках создать новую государственность, «Град Солнца» или маленькое княжество, падает всякая государственность, и мечта национального единства Италии воплощается в реальность испанской деспотии»... (с. 271).

Однако, можно ли назвать хоть одного итальянского князя той поры, который бы точно стремился осуществить какую-либо политическую утопию?[7]). Что же касается крушения итальянской национальной идеи, то автор должен был бы предварительно опровергнуть то, до сих пор держащееся мнение, высказанное еще Макиавелли и гениально развитое Ранке, что здесь решающей силой явилась универсалистическая идея католицизма.

Невыгодность положения философа истории по сравнению с философом культуры, вытекающая из его большей связанности историческим материалом, дает себя знать еще в одном отношении. Как первый, так и второй вольны мерить культуру любой меркой, религиозной, философской, этической, эстетической. Но первому легче, чем второму впасть в ошибку смешения критериев: «...героическое самосознание (нового человека), говорит Карсавин, как-то оказывается фанфаронадой Аретино, и новый человек, рвавшийся за грани канона у Микель-Анджело, являет себя в уродце Баччио Бандинелли». Несколькими же строками ниже автор дает общую оценку Ренессансу: «она (эпоха Ренессанса) — время не расцвета, а начинающегося мельчания сил»... Мы в праве поэтому думать, что в приведенных выше словах есть нечто более значительное, чем аллегория: а именно эстетический приговор искусству Возрождения. Между тем здесь ничего специфического для эпохи Возрождения нет. Все, даже величайшие, достижения человеческого гения ограничены, и с каждой достигнутой в известном направлении кульминационной точки начинается, уже в силу определения, спуск вниз. С этой точки зрения Микель-Анд-

жело, пожалуй, несет ответственность за Баччио Бандинелли, чем, однако, ни мало не умаляется его собственная эстетическая ценность. Если на путях классического искусства возможен был только декаданс, за которым вскоре начался новый художественный рассцвет уже на новых, реалистических путях (можно ли в таком случае говорить о «мельчании сил»?), то это потому, что дальше Микель-Анджело в его направлении нельзя было итти.

Метод изучения стиля культуры на ее упадочных проявлениях очень плодотворен: упадочники доводят до крайностей как раз те черты, на которых сказывается ограниченность данной культуры, условие ее собственной специфической трагедии. Нельзя не признать, что «трагедия Ренессанса» понята и изображена Карсавиным с большой глубиной и проникновенностью. С неменьшей глубиной поставлена им и проблема «разрешения трагедии Ренессанса», которую он понимает, как основную проблему всей современной культуры. Однако, и здесь на мой взгляд сказалось неизбежное для всякого философа истории смешение собственно философской и собственно исторической точек зрения. Жизнь бесконечно сложнее наших построений и схем. И охватить ее одновременно и философски, и исторически, и во всем многообразии ее проявлений и в ее основных тенденциях — дело невозможное. «Индивидуализм» Ренессанса обусловил собою не одну, но целый ряд особого рода «трагедий»: трагедия религиозной мысли, приведшая к расцвету пусть ограниченной, но все же мощной и жизненной точной науки, трагедия италианской государственности, остававшаяся без всякого «разрешения» около трех веков, и трагедия классического искусства, разрешившаяся в очаровательном искусстве сеи- и сеттеченто, — если смотреть на них именно с точки зрения их «разрешений», — имеют между собою немного общего. Опять надо напомнить сказанное выше об относительной автономности отдельных жизненных сфер, автономности, обусловливающей собою несовпадение различных исторических планов, что уже само по себе исключает философию истории, задачей которой является осмысление

истории путем отнесения всех в каждый данный момент проявлений жизни к единой мета-исторической ценности. Единственной однопланной историей может быть история психических стилей. Но такого рода история существенно противоположна философии истории.

Против моего определения философии истории возможно то возражение, что оно слишком суживает понятие: не относятся ли к философско-историческим — помимо проблемы разумности истории — и такие проблемы, как: проблема отношения личности и общества, психической и физической среды, рациональности или иррациональности исторического процесса и т. д.? И, если относятся, то имеем ли мы право, лишив философию истории одной из ее задач, говорить о призрачности этой дисциплины вообще? На это следует ответить, что проблемы такого рода разрешимы посредством анализа исторического процесса, взятого в отвлечении; тогда как вопрос о смысле истории может касаться только нам известной конкретной истории, взятой именно в ее конкретности. Не будь этого, ни Гегелю, ни Трельчу не было бы нужды производить выбор конкретных данных по признаку их «историко-философского» значения. Поэтому целесообразнее относить все теоретические проблемы, кроме проблемы «смысла истории», не к философии истории, но к теории исторического процесса, как отдельной дисциплине. Для такого разграничения не было бы места, если бы для нас, как для Августина или Оттона, исторический процесс вообще фактически совпадал с конкретной историей, которую они-то «знали» от начала до конца.

Сказанное является отчасти лишним обоснованием и другого принятого здесь разграничения, — теории исторического процесса и теории исторической науки, часто охватываемых общим понятием «теории истории». Мало того, что теоретики исторического процесса вольны брать материал для своих примеров из любой из конкретных «историй», — известно, что они особенно охотно обращаются к таким цивилизациям и к таким эпохам, которыми историки занимаются лишь мимоходом, или не занимаются вовсе; и это про-

исходит именно потому, что конкретная история культурного человечества в том, что в ней специфично, что отличает ее от истории мексиканцев или истории негрских племен Африки, для решения проблем абстрактного исторического процесса не имеет ровно никакого значения. Для теории исторической науки, поскольку последняя ставит себе целью выяснение природы своих собственных задач, проблемы, относимые мною к теории исторического процесса, являются посторонними: не потому, конечно, что собственно историк смеет относиться к ним безразлично, а потому, что, наоборот, он должен их так или иначе решить для себя прежде, чем он приступает к обработке своего собственного материала. Его взгляды на природу исторического процесса могут по мере его исследовательской работы развиваться, совершенствоваться, усложняться; — но это будет доказывать только то, что он умеет подойти к своему материалу не только, как историк, но и как теоретик исторического процесса. И наоборот: та проблема, которую для теории исторической науки я считаю центральной, — проблема периодизации — для теоретика исторического процесса как бы не существует. В самом деле: она возникает лишь тогда, когда мы пытаемся осмыслить «нашу» конкретную историю путем отнесения всего, на протяжении ее случившегося, к той или иной определенной — безразлично абсолютной или релативной — ценности, и в то же время желаем индивидуализировать каждый момент в этой истории, меряя его его собственным масштабом; между тем как теоретик исторического процесса очевидно отклоняет от себя всякие оценки, ибо нельзя же оценивать исторический процесс вообще, взятый с его формальной стороны.

Историческое развитие прошло в общих чертах три стадии. На первой господствует наивный реализм: все совершающееся объясняется волевыми определениями единичных личностей, которая сама ничем не определяется. На следующей стадии возникает уже представление о роли великих надперсональных сил, «идей» или «факторов»; создаются понятия «среды», «эпохи» и ее «духа»; личность рассматривается,

как «продукт» внешних условий и как представитель коллективных величин. Современное историческое понимание не порывает с этими понятиями и с этой концепцией личности, но оно влагает в них иное содержание. Оно стремится освободиться от склонности гипостазирования исторических понятий, необходимых для охвата всего бесконечного разнообразия конкретной реальности; но, удерживая их, в то же время настойчиво выдвигает идею л и ч н о г о т в о р ч е с т в а, как единственного р е а л ь н о г о двигателя исторического процесса. От наивного реализма через своего рода историческую метафизику историческая мысль пришла к реализму критическому. Быть может, было бы правильнее говорить не об историческом мышлении, но о переживании или восприятии исторического: мы имеем здесь дело скорее с не всегда отчетливо сознаваемыми тенденциями, нежели с теориями, являющимися плодом рефлексии. Эти тенденции могут уживаться и уживаются в одном сознании, не отдающем себе отчета в их антагонизме, чему примером служит Шпенглер, у которого они доведены обе до самого резкого своего выражения. Их сущность, именно в силу того, что они заложены в глубинах духа, чрезвычайно трудно формулировать сколько-нибудь исчерпывающе; легче дать о них представление на примере. С точки зрения понимания, подлежащего преодолению, средневековая культура, или «дух» средневековья есть реальная сила, которой определяются такие явления, как государство Карла Великого, теория папской власти Григория VII, Амиенский собор, Сумма Богословия, подвижничество св. Франциска и т. д. Все это рассматривается в качестве проявлений или «показателей» средневековой культуры, которая сама мыслится, как некий источник, из которого перечисленные ценности приемлют свое начало, как целое, которое «по природе» первее этих своих частей. Если бы той или другой из этих ценностей не существовало, наше представление о средневековой культуре было бы иным, но сама эта культура оставалась бы той самой, какою мы ее знаем. С точки же зрения исторического реализма, за вычетом названных и прочих культурных ценностей от средневе-

ковой культуры не осталось бы ничего: она существует только в них. Известные тенденции, присущие «эпохе», т. е. более или менее значительному числу людей, живущих в определенный момент сознательной жизнью, творчески раскрываются в деятельности каждого из них, выражая собою свое время, они создают его «стиль», его духовный облик [8]).

С одной стороны, культура, согласно этому представлению, есть результат совокупной деятельности огромного множества единиц, из которых каждая является своеобразным и для нас единственным и не повторяемым сочетанием психо-физических элементов (хотя буквальное повторение конкретного индивидуума и не заключает в себе ничего логически немыслимого, однако в опыте оно до сих пор никогда не было констатировано, что объясняется бесконечной сложностью личности); с другой, среди всего колоссального разнообразия культурных явлений, сосуществующих в каждый данный момент, разнообразия и по их характеру и по их материальному содержанию, мы все же считаем возможным не только группировать их по сферам деятельности, но и между этими сферами устанавливать какие-то сближения, охватывая всю множественность их общими понятиями «эпохи», «культуры», «культурного момента», «национального духа» и т. под. Спрашивается: как это возможно и в чем собственно состоит такого рода овладение путем исторической рефлексии этой, не поддающейся никакому сравнению, пестротой эмпирической данности и этой ее абсолютной текучестью? Проблема исторического синтеза или — что то же проблема периодизации является — по крайней мере, при данном состоянии исторической науки — центральной, — точнее даже единственной проблемой ее теории. От какой бы частичной, теоретической или исследовательской задачи мы ни отправлялись, мы всегда и обязательно упремся в нее. Мы не можем иначе подойти к исторической данности, как уже «интегрируя» ее и определяя каждое встретившееся нам явление координатами не только места и времени, но и «среды», «эпохи», «нации», «расы», «культурного момента» и проч. И в то же время мы не можем, если не желаем впасть

в догматизм и умертвить живую ткань истории, отказаться от идеи творческой самобытности каждого реального агента исторического процесса, т. е. единичной личности. Ни на первой из выше перечисленных стадий исторического понимания, ни на второй, эта проблема не возникает. Это новая проблема. Она принципиально отличается от проблемы отношения свободы воли и необходимости, как она ставилась в старину богословами и философами истории. Свобода понималась в свое время, как право выбора между несколькими уже предначертанными путями, как возможность осуществить или не осуществить какую-либо уже в готовом виде формулированную задачу. Обнажив корни старого исторического понимания получим возможность формулировать его примерно так: если бы Толстой не написал «Войны и Мира», то этот роман мог бы — или даже должен был бы — быть написан кем-нибудь другим. Под большинством марксистских построений кроется подобная идея. Анализировать культурное явление значило разложить его без остатка на его мотивы, образцы, «внешние факторы» скорее, нежели понять его собственный внутренний закон. В условиях этого понимания исторической жизни самой важной теоретической проблемой была другая: как объяснить, что то, что «должно» случиться, случается всегда «кстати» и «во время»?

Повторяю, что выражения «старое» и «новое» историческое понимание нельзя принимать в буквальном смысле. Хронологическое их соотношение установить невозможно. «Новое» понимание рождается на свет вместе со «старым» в эпоху романтизма и в течение всего прошлого века, как и в наши дни оба понимания существуют, находясь в неустанной, хотя чаще всего и в бессознательной, борьбе. Называя одно из них «новым», а другое «старым», я имею в виду характер их взаимоотношения, напоминающего отношение «быта» к «культуре». Овлекающая мысль противопоставляет эти две формы постижения жизни, тогда как реально они являются скорее двумя неразрывно связанными полюсами исторического восприятия, двумя в одинаковой мере присущими нашему сознанию тенденциями, которые именно потому, что они

связаны одна с другою, так трудно уловимы и так плохо поддаются точной формулировке. Они вскрылись с особенной силой в наш «исторический» век, но существовали всегда, — с тех пор, как вообще появляется историческая рефлексия; и мне кажется, что лучшим способом приблизиться к их пониманию, или — что то же — к пониманию самой природы исторического мышления и жизневосприятия является изучение разнообразных модификаций исторической мысли в процессе ее развития. Эту цель отчасти преследует первый очерк, на который автор просит смотреть только как на подбор наиболее показательных примеров, и который нисколько не претендует на то, чтобы быть исчерпывающей историей главных направлений исторической мысли в Европе, ни на то, чтобы служить восполнением или коррективом стольких превосходных трудов по истории историографии, появившихся за последнее время [9]).

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

СУЩНОСТЬ ИСТОРИЗМА

ВВЕДЕНИЕ

I

Непосредственно данный мне мир «исторического» бытия хаотичен и бессвязен. Мое сознание выделяет в нем отдельные явления, группирует их в комплексы, усматривает между ними разумную связь, подчиняет их закону причинности, подводит их под общие понятия, и из бесформенной груды исторических феноменов возводит стройное здание истории. В «действительности» нет ни «эпох», ни «культур», ни «государств», ни «классов», нет ни «живописи», ни «поэзии», ни «морали» и т. д., а есть только отдельные, единичные, или массовые «действия, события». Единственное, что, вместе с этим хаосом мне непосредственно дано для преодоления хаотичности мира, это отношение людей и вещей между собою в пространстве и времени. В «бессвязном» нагромождении самых разнородных событий у средневековых летописцев есть на самом деле строгий порядок: события связаны тем, что произошли в одно и то же время и в одном и том же месте.

Правильно повторяющееся чередование известных событий во времени подсказывает мысль, что здесь есть какая-то закономерность: что предшествовавшее событие вызывает собою последующее; отсюда смешение логического соотно-

шения с временным: то, что мыслится логически зависимым, мыслится в то же время и хронологически последующим после своего логического prius. Бог создал свет «в первый день», а «в четвертый день» солнце, луну и звезды. «Дейок сперва велит выстроить себе дворец, набирает вооруженную стражу, затем устраивает себе столицу, заводит церемониал, и удаляется от людей, чтобы казаться существом особого рода. После того как он все это устроил и укрепился во власти, — стал он править с великой строгостью и справедливостью» (Herod. 1, 96, 100). Эта же простейшая операция примитивной исторической рефлексии лежит в основе римской традиции о первых царях и целого ряда античных и средневековых сказаний о происхождении различных народов и государств [1]).

Другим исходным толчком для зарождения из хаоса действительности исторического космоса служит вызываемый явлениями интерес: «нижеследующие изыскания Геродот Галикарнасский представляет для того, чтобы от времени не изгладились из нашей памяти деяния людей, а также, чтобы не были бесславно забыты огромные и удивления достойные сооружения, исполненные частью эллинами, частью варварами[2]). «Я знавал одного старого домочадца Конде, который рассказывал, что великий Конде... пролил слезы, услышав (в «Цинне») слова Августа: «Je suis maître de moi comme de l'univers», и т. д. Это были слезы героя. Великий Корнель исторгающий слезы у великого Конде; — это был момент (une époque) славный (bien célèbre) в истории человеческого духа» [3]).

Третьим и последним предусловием преодоления бесформенного многообразия данности является представление познающего субъекта о своем собственном отношении к окружающим его людям и вещам, как «близким» и «далеким», «своим» и «чужим», — и не только в пространственном смысле, но и в смысле практического значения их для субъекта. Чем уже, чем ограниченнее и элементарнее сфера деятельности человека, чем постояннее круг лиц и предметов, с которыми он приходит в соприкосновение, тем прочнее в его сознании свя-

зи «мира» и его самого, так что он вряд ли отличает «себя» от того, что «вне его» находится и переживает свою семью, свой дом, свое оружие, своих богов, как часть «самого себя». На подобной ступени развития субъект не мыслит между людьми и предметами иной связи кроме той, какая существует с ними у него самого. По мере того, как усложняется быт, как увеличивается число окружающих личность сфер, как возрастают численно случаи перекрещивания и несовпадения их, — укрепляется с одной стороны чувство особности личного бытия [1]), а с другой стороны сознание некоторой самостоятельности этих сфер, к которым личность «принадлежит», их отдельности одной от другой. Так, очень медленно, вырабатываются отдельные исторические понятия, соответствующие элементам исторической жизни, — понятия, относящиеся к различным формам общежития и видам деятельности.

Хаотичность мира преодолена: люди и вещи рассортированы по месту и времени, по степени их «значительности», «полезности», «достоинства»; сгруппированы по категориям их отношения к видам и формам деятельности. В силу тенденции к экономии мышления эти категории, однажды образованные, поглощают собою реально данные объекты, приобретают в глазах познающего субъекта самостоятельную реальность, становятся «вещами», — более того — живыми существами. Непосредственно даны сознанию только единичные предметы с их собственной судьбой: они делаются и разрушаются, рождаются, растут, умирают, и т. д. Но «историческое» мышление, оперирующее с историческими понятиями, переносит на них свойства людей и вещей; так возникает история, как познавание жизни ценностей. Только эта история, история созданных нашим рефлектирующим сознанием понятий-объектов, имеет значение для нас. Развитие исторического понимания для нас представляет интерес, лишь начиная с той его ступени, на которой непосредственно данный сознанию мир исторического уже вытеснен миром ценностей. Как мыслим мы себе природу этих ценностей, ставших для нас из объектов мысли реальными величи-

нами, в чем заключается их своеобразная ж и з н ь, — таковы основные проблемы исторического понимания. Эти проблемы влекут за собою ряд других, — уже скорее «прикладного», «технического» свойства: это — проблемы построения истории, как выражения нашего представления о истории п е р е ж и т о й.

П р и м е ч а н и е. Кое что из сказанного может быть превратно понято. Гипостазирование исторических понятий есть л о г и ч е с к и, а не хронологически и психологически вторая ступень в истории их образования. Я не хотел, таким образом, сказать, что люди, например, с н а ч а л а образовали понятие «государства», а з а т е м уже приписали ему самостоятельное бытие: скорее, конечно, наоборот: постоянно возобновляющиеся переживания фактов, относящиеся к области «политики», внушают о щ у щ е н и е некоторой живой силы, или величины, стоящей за ними, пока не прививается в рефлектирующем сознании соответствующее понятие. Как раз пример понятия «государства», «**Etat**» в указанном смысле очень поучителен. Слово «Etat» долгое время употребляется у дипломатов и историков в прямом своем значении «состояния» государства (status regni); идея «государства», как высшего понятия, объемлющего собою понятия правительства, территории и населения, долгое время отсутствует в рефлектирующем сознании европейских политиков, когда, однако, то, в чем впоследствии узнают государство, — уже налицо. Когда для понятия государства создается термин — Etat, Staat, он, однако, употребляется только в сочетании: «raison d'Etat», «Staatsraison», между тем как для обозначения государства продолжают пользоваться терминами, означающими один из его элементов: royaume, royaume de France; Land; Deutschland; Reich; deutsches Reich[5]).

II

История есть творческое воспроизведение преображенной сознанием д е й с т в и т е л ь н о с т и. Мы отличаем деятель-

ность историка от деятельности эпического поэта, Геродота или Гомера, — поскольку «историк» отдает себе отчет в границе, отделяющей «вымысел» от истины. Для историка реально данная действительность есть не только отправной пункт, но и предел его творчества. Весьма возможно, что Гомер верил в реальность Одиссея и Агамемнона, циклопов и олимпийцев: не это, не то соображение, что они были, resp. существуют в действительности, было исходным пунктом его творчества; тогда как историк повествует о прошлом именно потому, что оно было. С этой точки зрения для нас Геродот и является первым историком древности и представляет тот интерес, что являет нам самый ранний образчик работы рефлектирующего сознания над материалом, данным ему жизнью. Геродот — первый, известный нам, античный автор, производящий выбор и оценку этого материала и приводящий его в порядок. Сначала, кажется, что он перед своим материалом совершенно бессилен. Он не знает сам, о чем он пишет и для чего: «...для того, чтобы от времени не изгладились из нашей памяти деяния людей, а также, чтобы не были забыты огромные и удивления достойные сооружения... главным же образом для того, чтоб не была забыта причина, по которой (между эллинами и варварами) возникла война». Вставить политическую историю в рамки своего рода Бедекера, — какая — на наш взгляд — странная мысль! Но у Геродота это выходит вполне натурально: он живет полной жизнью, глядит на мир широко открытыми глазами и способен симпатизировать гораздо большему числу предметов и явлений, чем мы. И не детская слабость мысли, а именно жадность к впечатлениям, живость восприятия, влюбленность в культуру во всех ее проявлениях, вдумчивость в сокровенный, морально-философский смысл единичных событий, восприимчивость и отзывчивость молодости духа, увлекают его к новым и новым рассказам, сбивают с едва намечающегося и тотчас же вновь пропадающего плана повествования; все входит в общий жизненный план, через все явления пробегает общий ритм, все начинается и кончается у треножника оракула, и постепенно — по мере чтения — начи-

нает вырисовываться величественный и возвышенный смысл всей этой причудливой мозаики жизни. Синтез получается сам собою, без предварительного анализа; «история» Геродота — огромная картина, которую вы вынуждены обозревать по кусочкам, — и только тогда, когда вы дошли в вашем обзоре до конца, вам вдруг — сразу — открывается целое. То, что современная наука выражает дискурсивно, расчлененно, Геродот передает в эпическом повествовании, интуитивно воссоздавая целое, но в то же время и отчасти перерабатывая его, — настолько, что мы оказываемся в состоянии перевести его эпическую прозу на язык анализирующей науки и говорить о противоположности двух миров, двух «культур», эллинской и варварской, и т. д.: в наивном творчестве Геродота уже заключены элементы преобразующей действительность работы исторической мысли [6]).

Начиная с Фукидида, эта работа совершается сознательно. Фукидид знает, о чем он пишет, производит намеренный выбор материала, подчиняет его распределение обдуманному плану. «Отцом истории» следовало бы считать собственно его, а не Геродота, так как именно с его творения надолго определяется предмет истории, — а именно политическая история. Государство, равнявшееся в древности совокупности граждан, живших в сравнительно небольшом числе вместе, так тесно подступало к личности, было для нее столь всеобъемлющей величиной, настолько подчиняло себе все ее функции, что человек не отделял себя от него и не мыслил ни одной из сфер своей деятельности вне ее отношения к государству. Таким образом, выбор и группировка материала определялись сами собою; история стала историей города-государства и его отношений к другим таким же городам-государствам; и получившая это оформление историческая действительность так овладела исторической мыслью, что заслонила собою совершившиеся в реальной жизни трансформации: Тацит глубоко вдумывается в проблемы империализма, но проблема и м п е р и и для него как бы не существует; то же следует сказать даже о таком уме, как Полибий. Античная историческая мысль имела слабое представление о при-

роде культурных ценностей; политическая сторона жизни настолько поглощала внимание, что и в рамках политической истории для культурных ценностей не оказывалось места [8]). В силу этого античной исторической мысли не приходилось иметь дела с целым рядом проблем, имеющих жизненное значение для современной историографии [7]). Проблемы эти могли возникнуть только тогда, когда культурный переворот, произведенный христианством, ознаменовал собою рождение «нового человека».

III

«Новый человек» прежде всего тем отличается от «древнего», что он непосредственно переживает свою принадлежность к двум несовпадающим друг с другом и эксцентричным один по отношению к другому мирам, — Церкви и Государству. Отчуждение от Государства и в силу этого эмансипация личности от «общины», повышение и обострение личного сознания обнаруживаются в античном мире и независимо от влияния христианства: в этом направлении действовали и другие религии «искупления» и стоическая философия. Но они только нравственно отрывали — и то не всегда — личность от государственной общины, не связывая ее прочно ни с чем другим. Митраизм, культы Адониса, Исиды, Осириса и проч. имели свои учреждения, своих жрецов, свои обряды и таинства. Посвящаемый в них приобщался к некой, независимой от Государства высшей силе, отдавал себя под власть богов, правда, приспособлявшихся к официальному культу Республики и Принцепса, но не из этого культа приемлющих свое начало, вступал в число других «посвященных» в те же «таинства»; но это не влекло за собою для него никаких новых общественных обязанностей и не вносило никаких морально-принудительных перемен в его отношения к государству. Культы «соперников христианства» не привели к образованию ни церквей, ни сект. Напротив, своеобразие христианства состояло именно в том, что оно, не стремясь вытеснить собою государственный союз, однако, выступало в качестве прочно

организованного общественного союза, предъявлявшего к своим членам морально-обязательные требования, во многих отношениях шедшие в разрез с велениями государства. Церковь строилась по типу государства, организовалась сообразно с его административным расчленением, в своей оппозиции государству создала для своих адептов ряд обязанностей, напоминавших государственные повинности, упорядочила свою, независимо от государственной возникшую, иерархию по образцу иерархии государственной; но, как бы ни приближалась Церковь по своим внешним формам к типу государственного союза, по своей внутренней природе она навсегда осталась образованием sui generis. Концепция Церкви, как общества, была совершенно иною, нежели концепция Государства. Для античного человека представлялось само собою разумеющимся, что его государство есть живой организм, как таковой — подвластный общему закону природы, — т. е. старости, одряхлению и смерти. Церковь же умереть не может, ибо она есть мистическое тело Христа бессмертного. Отношение «земного Града» к Церкви мыслилось по аналогии с отношением тела и души — согласно представлениям новой веры об этом. Ново и важно здесь было, повторяю, не столько обесценение идеи Государства, сколько появление концепции другого мира, общественного союза духовной природы. Но самое понятие Церкви оказалось сложным и невыдержанным. Первоначально, в пору, когда христианские общины были гонимы и угнетаемы, Церковь была сектой, обществом избранных: она вся целиком должна была перейти из своего жалкого положения в государстве в состояние вечного торжества и блаженства. Позже, когда Церковь по личному составу и территориально совпала с Государством, когда весь римский мир стал христианским, — уже невозможно было продолжать смотреть на эмпирическую Церковь, как на избранное общество святых. Церковь сама раздвоилась: эмпирическая Церковь стала мыслиться, как временная и тленная форма, как земная оболочка невидимой, истинной, вечной церкви святых; истинная Церковь по учению Августина странствует в мире «смешанная» с внешней

церковью, как колосья на ниве с плевелами; с этой точки зрения, эмпирическая Церковь есть также «земной Град», отожествляется с Империей. Бл. Августин, покуда он говорит о развитии взаимоотношений обоих «Градов», до времени христианизации Империи,—разумеется под этим понятием чаще всего исторические величины; когда же переходит ко времени после утверждения христианства, говорит о civitas Dei, как о мистической величине; но в силу этого и civitas terrena обращается у него также в мистическую величину. То же самое происходит и с другим выдающимся историческим мыслителем средневековья, — Оттоном Фрейзингенским: и у него civitas Dei сперва находит себе полное воплощение в земной Церкви, а civitas terrena отожествляется с Государством, — в частности с Римской Империей; но затем — при переходе к изложению событий после Константина — он употребляет понятие Церкви в двояком значении, причем с civitas terrena у него уже отожествляется не Империя, но именно эмпирическая, исторически сложившаяся Церковь: Империя же мыслится как, так сказать, другая ипостась исторической Церкви [9]). Поэтому Империя, как одна из форм воплощения Церкви на земле, так же вечна, как и сама Церковь земная, т. е. будет существовать до тех пор, пока мир стоит. Но тем самым у него сразу усложняется и понятие Империи. «Империя» сама становится величиной двоякой природы. Она, с одной стороны, совпадает с исторической величиной, римским государством, с другой — является каким-то метафизическим началом, лишь попеременно реализующимся в различных государствах. Она в одно и то же время и конечна и вечна; и подлежит общему закону всего мира, переходящего через скалу возрастов старости и смерти, и — по Данииловой схеме — является последним, «четвертым царством», которое не прейдет до конца света [10]).

Идея Церкви возникла и развилась как следствие, во-первых, самоощущения христианина, «нового человека», временного гостя в «сем свете», которому уготовано вечное царство «не от света сего»; во-вторых, его самосознания 1) как двойственного существа, раздираемого внутренней борьбой двух

начал — духовного и материального, светлого и темного, — результат развития в атмосфере гностико-механических влияний, никогда всецело не преодоленных христианством, так что, — несмотря на догму воскресения во плоти, — в нем навсегда осталась склонность к аскетическому обесцениванию «плоти»; 2) как члена «нового Израиля»; — т. е. это было — с самого момента выступления Христа на учительское поприще — сознание своей принадлежности к определенному социальному союзу, основанному на завете с Богом [11]). Христос не учредил «Церковь» вместе с иерархией, таинствами, культом, правами и привилегиями, как утверждают католические историки; но Церковь и не возникла, как случайный результат сцепления «исторических обстоятельств»: «исторические обстоятельства» воздействовали с самого начала не на сумму разрозненных личностей, не на «свободное братство», но на, правда неупорядоченную, неорганизованную, но все же по типу теократического государства образованную социальную группу, каждый член которой ощущал себя, в качестве христианина, прежде всего, как часть целого. Поэтому и следует подчеркнуть, что исходной точкой нового миросозерцания и нового строя жизни был переворот, совершившийся в личном сознании.

В данной связи вкратце очерченный здесь переворот в мировоззрении интересен тем, что он принес с собой ряд новых проблем и новых форм восприятия мира исторического, — непосредственно переживавшихся раньше, нежели они стали объектами теоретизирующего мышления.

1. Хотя христианство первоначально не было и никогда — до позднейших, из него выросших и под его именем утвердившихся форм религиозного сознания, — не стало вполне «личным делом» христианина, однако, самый факт самосознания христианина, как члена двух сосуществующих, неразрывно-спаянных, но внутренно враждебных друг к другу сфер Церкви и Государства, как, затем, члена Церкви, мыслимой в качестве двоящейся величины, одновременно тленной, преходящей, — и вечной, эмпирически данной — и умопостигаемой, конкретной — и мистической, — выдвигал проблему от-

ношения личности и социального мира, и — тем самым — обострял и углублял личное сознание, как сознание своей некоторой особности; и здесь уже лежал зародыш того чувства личности, из которого далее развивается ряд психических следствий, охватываемых общим именем «индивидуализма». Далее увидим, какое значение это имело — и в каком смысле — для развития исторического чувства и исторического мышления.

2. Непосредственно переживавшееся христианином чувство перерождения, общее всем адептам культов, в основе которых лежали мистерии, играло, однако, в христианстве еще одну особую роль: то, что переживал каждый христианин, воспринималось им, как некоторое воспроизведение мирового, социального, исторического переворота, способствовало интенсификации представления о некоторой катастрофе, в определенный момент потрясшей мир, — когда своей смертью и воскресением Христос «попрал смерть» и поставил новый завет на место старого. Тем самым: а) создавалась основа для периодизации истории — в совершенно новом, не знакомом античности, смысле: не формального деления по внешним признакам, а деления, вытекающего из самого существа исторического процесса, и притом взятого в его целокупности, — ибо катастрофа захватывала собою весь исторический мир во всех его проявлениях; б) идея возрождения, — в примитивных религиях представлявшегося как космический закон, в более развитых так же, как участь единичных личностей, теперь переносилась в сферу исторического бытия: принципиальное отличие христианской исторической мысли от античной заключается в том, что в языческой древности «возрождение» по отношению к истории было школьным понятием, ученой теорией, никакого, однако, влияния на исторические концепции не оказывавшей, тогда как в христианскую эпоху понятие это обращается в idée force, определяющую собою поведение людей в социальной и политической области, а, значит, и их понимание истории.

3. Расслоение окружавшей личность социальной сферы

на «Церковь» и «Государство» и в силу этого непосредственно переживавшееся субъектом сознание наличности некоторой ценности, независящей от Государства, — влекло за собою идею самостоятельного бытия культурных ценностей вообще. Вслед за историей Церкви, отделяющейся от привычной политической истории, дифференцируется в качестве особых областей исторического ведения история литературы, история искусства, история права и т. д. [11-а]).

С христианизацией культурного человечества мир исторического бесконечно усложняется, и вместе с тем возникают новые принципы преобразования этого мира сознанием.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ В СРЕДНИЕ ВЕКА

I

Западное человечество в эпоху «раннего средневековья» приняло и усвоило христианство, как совокупность «откровенных», в готовом виде преподанных людям, законченных, подлежащих единственно истолкованию, истин. Религия была не творческим актом стремящегося ввысь духа, но извне действующей на дух суммой знаний, предписаний, советов и требований. Христианство, как религия, обладающая всей полнотой, сразу открывшейся объективной Истины, не имело и не могло иметь в глазах средневекового человека истории: историческое бытие признавалось лишь за церковью, странствующей и борящейся, страдающей и торжествующей на земле в смене времен. И то это не было историей, как мы ее понимаем: средневековые «церковные истории» (Historia ecclesiastica), а также и хроники, — по своему материалу являющиеся по преимуществу повествованиями о событиях церковной жизни, излагают единичные случаи удач и неудач, «падений» и «преобразований», не приводя их в какую-либо внутреннюю связь, не констатируя ни

общего движения вперед, ни регресса. Многое следует отнести на счет узости кругозора авторов, на счет их веры в «чудо», — в весьма распространительном смысле этого слова (все «чудесно», поскольку все совершается по неисповедимой воле божией), но прежде всего на счет того, что жизнь не переживалась исторически. Такому человеку, как Оттон Фрейзингенский, нельзя поставить в упрек узость кругозора, а вера в зависимость хода истории от воли Провидения не служит для него препятствием к уразумению внутреннего единства исторического процесса: напротив, он знает, что жизнь развивается согласно стройному провиденциальному плану. История двух Градов может быть представлена в виде двух параллельных рядов развития, — подымающегося и опускающегося: Град небесный прогрессирует, проходя по трем стадиям от состояния унижения, к состоянию конечного торжества; Град земной проходит эти же самые стадии, но в обратном порядке [12]). Таким образом, он развивает мысль Августина о двух, рядом текущих, противоположных процессах. Однако, как и у Августина [13]), и у Оттона никакого движения вперед или назад, в пределах каждого данного периода, нет. «Средневековый человек» не воспринимал исторически своей собственной внутренней жизни: в средневековых житиях святой уже родится святым, а далее — в течение его жизни — его святость только постепенно раскрывается; или же, будучи первоначально грешником, затем сразу, внезапно перерождается и переходит от одного состояния в другое, — также «без истории». Средневековая биография или автобиография находилась под сильным влиянием одного образца: Confessiones бл. Августина, понимавшихся упрощенно и в сущности превратно. Августин все же обладал громадной способностью самоанализа и — уже в силу этого — способностью, выражаясь словами Гете, «исторически созерцать себя» — настолько, что по данным Confessiones мы в состоянии проследить постепенную подготовку его «обращения», которое, однако, он сам считал внезапно разразившейся над ним своего рода катастрофой, результатом «насилия

благодати» над его душою. Эта-то сторона —и только она — была усвоена из всего содержания «Исповеди» в средние века. Усвоено было то, что было средневековью конгениально. Не то чтобы средневековье было равнодушно к внутреннему миру человека. Практика исповеди по подробно разработанному плану пенитенциалов, обнаруживающих в их авторах большое знание человеческого сердца, должна была развивать способность к самоанализу [14]). Но это самопознание было особого рода: интерес был направлен на исследование отдельных казусов в целях выяснения степени сознательности и ответственности согрешившего, а не на личность, как таковую в единстве ее индивидуальности. Другой стороной того же отношения к личности был «типизм» и конвенционализм в ее воспроизведении. В личности, служившей предметом агиографии, интересовала одна сторона: ее действительное, или постулируемое, сходство с тем или другим прославленным святым. Важно было установить, к какому роду святости относится святость описываемого лица, кому он «последует»; кто в Библии или в vitae patrum может быть сочтен за его прототип.

С этим связана слепота на различение исторических перемен. Переворот, внесенный в жизнь христианизацией, не продумывался: христианство по представлениям средневековья, просто явилось в качестве новой Истины, механически присоединившейся к сумме ранее нажитых культурных ценностей. Петрарка — в оценке Салутати — выше древних, потому что он пишет, как Марк Туллий и вместе, как Вергилий, а к тому же он еще и христианин. Язычники блуждали во тьме, не зная Истины; христианам она открыта; — дальше этого не шли. Разбирали вопрос о том, кто — «эллины», или «избранный народ», Лин и Орфей, или Моисей и Тубалкаин раньше «открыл» семь свободных искусств; в том, что trivium и quadrivium существовали всюду и всегда, — с тех пор как они были «найдены», — в том самом виде, в каком они проходились в Болонье, или на холме св. Женевьевы, — никто не сомневался. «Свободные искусства» отожествлялись с книгами, в которых они были изложены. Проблема

их отношения к среде не затрагивалась никак; очевидно просто не приходила в голову. Подобно «Империи», сначала «бывшей у ассириян», потом у Персов, потом у Римлян, затем «перенесенной с римлян на франков», и «свободные искусства» кочуют с места на место; переходят из Италии во Францию, из Парижа в Оксфорд. Вызванная к жизни проблема культуры и ее носителей, как видим, разрешалась еще вполне примитивно: мир представляется совокупностью «вещей» и их — самих по себе вполне индиферентных — вместилищ. Подобно тому, как отдельная личность является «сосудом» скверны, или сосудом благодати, наполняющей его подобно некоторой материи, — так и культура представляется материальной ценностью, никогда не меняющейся, пребывающей в том или другом определенном месте. Бог определил, чтобы у франков пребывала Империя, у италианцев в Риме священство, sacerdotium, у французов в Париже, — свободные искусства. Такое сопоставление столь логически, казалось бы, несравнимых и разнородных понятий было возможно именно оттого, что для средневекового человека это были не понятия, но «вещи».

II

С XII в. в душе «средневекового человека» происходит какой-то перелом. Он сказывается в новом явлении, — мистической аскезе. Упражнение в угодных Богу «делах» уже перестает удовлетворять, — как и чисто головная работа над постижением Истины, поскольку она поддается раскрытию в понятиях. Начинают искать непосредственного — даже не познания, — но переживания конечной Тайны: мистик хочет ощутить Бога в себе, а затем уже уложить добытую им, так сказать, экспериментально истину в логическую схему. К этой цели ведет мистическая аскеза, сознательное, постепенное умерщвление в себе плотского человека, направление своих чувств и помыслов в одну сторону; воспитание души на любви к созданиям божиим в любви к Творцу мироздания; медленный и трудный путь *саморазвития*,

itinerarium mentis ad Deum, в результате чего Бог «вырастает» в человеческой душе, которая тем самым перерождается, «трансформируется, regeneratur, transformatur. Новый внутренний опыт сразу сказывается на биографии: жизнь святого изображается исторически, как процесс последовательного развития его души; человек начинает: 1) видеть общий внутренний смысл своей жизни, 2) ощущать непосредственно качественный характер происходящих в нем перемен, 3) сознавать обусловленность позднейших стадий своего разивития предшествующими.

В виде примера приведу перл мистической агиографии, принадлежащее св. Бонавентуре житие св. Франциска. При его сопоставлении с «легендами» Фомы Челанского сразу бросается в глаза, в чем — то новое, что в понимание человеческой души внесла мистика [15]). Фома Челанский писал вне зависимости от мистических влияний. Он строит свои жития по плану старинных образцов, — vitue portum, Сульпиция Севера и проч. [16]), т. е. на мотиве контраста между «плотским человеком», сыном купца Пьетро Бернардоне и Франциском — святым. Переход от «плотского» состояния в «духовное» изображен резко и без достаточной психологической мотивировки. Напротив, у св. Бонавентуры «духовный человек» незаметно и постепенно, в процессе «упражнения духа» в любви к «видимым образам» божества, вырастает из «плотского», с каждым шагом подвигаясь вперед, из всего «делая себе лестницу», пока, наконец, не достигает, путем «совершенной любви» к Христу, способности созерцать чистую Истину и, таким образом, идентифицируясь с нею, кончает свою земную жизнь, как пройденный до конца путь к высшей цели.

Примером воздействия мистики на понимание мирового исторического процесса может служить философия истории Иоахима Флорского [17]), его учение о tres status mundi, трех великих периодах, соответствующих трем лицам божества. По гениально-смелой концепции Иоахима мир в своем историческом развитии проделывает ту же эволюцию, что и единичная личность в ее мистическом «восхождении» к Богу: от

«плоскости» к чистой духовности; Иоахим на мировую, историю переносит представления о психическом развитии личности, добытые в мистическом опыте и изложенные великими мистиками 12 в. — Бернардом Клервальским и Ришаром из абб. св. Виктора [18]). Его хилиазм — при всем своем внутреннем сродстве с исстари укоренившимся эсхатолого-хилиастическими представлениями христианства [19]) — имеет ту отличительную особенность, что конечный период — «царство святых на земле» — мыслится у него, как внутренно-мотивированный результат всего предыдущего развития. Если, с одной стороны, Иоахим, в согласии со всеми средневековыми философами истории, устанавливает единство Ветхого и Нового Заветов, путем символического толкования Ветхого, чем доказывается, что все, о чем упоминается в Ветхом Завете, «предобразует» собою события новозаветной истории, и если — следуя тому же приему экзегезы, он в фактах истории ветхозаветного периода находит «образы» грядущего «периода Духа Святого», — то, с другой стороны, у него с особой силой выдвигается новая мысль: в эпоху «Отца» (Старого Завета) уже «зачалась» эпоха «Сына» (Нов. Завета), а в ней — в свою очередь — совершается «зачатие» третьего и последнего периода истории человечества: то, что было «зачато» в предыдущий период, «приносит свои плоды» в последующем.

Это глубокое историческое понимание, следствие непосредственного переживания личной жизни, как исторического процесса, несло, однако, в себе препятствие тому, чтобы на почве его могло сразу вырасти новое, менее примитивное, нежели средневековое, понимание конкретной человеческой истории: для мистика высшая Истина есть высшая реальность. Отношение «современного» состояния к «подготовительному» мыслится, как отношение «действительности» к ее «подобиям»: все, что оставлено позади, что уже «преодолено» аскезой, и тем самым утрачивает интерес. Мистик положительно относится к «миру»: мир для него не «злое» начало, но «образ и подобие» взыскуемого абсолютного Блага; но он представляет для мистика лишь временный, прехо-

дящий интерес; сам по себе он — ничто. Отсюда у мистиков, — совершенно так, как у иных современных нам теоретиков прогресса XVIII в., — равнодушие к прошлому в его конкретности именно потому, что оно — прошлое. Мистическое учение о «лествичном восхождении» единичной души, resp. мира к Богу, как «концу» и «цели», теория завершимого на земле «прогресса» XVIII в., учение XIX в. о всеобщей «эволюции», — все эти воззрения были условием, но вместе и препятствием для развития исторического понимания. Историческое понимание развивается столько же благодаря им, сколько и несмотря на них и в разрез с ними.

ВОЗРОЖДЕНИЕ И ГУМАНИЗМ

I

О мощи захватившего в XIII—XIV вв. преимущественно латинские страны мистического течения, свидетельствует успех и необычайное распространение в самых разнообразных кругах, — еретических и ортодоксальных, городской буржуазии и княжеских дворов, — идей Иоахима Флорского. Иоахимизм — явление, во всем его объеме до сих пор еще мало изученное и оцененное [20]); во всяком случае, не подлежит сомнению одно: — что разнообразные общественные — религиозные, политические и религиозно-политические (впрочем, они трудно отделимы: «религия» и «политика» в эту эпоху еще неразрывно сплетены), «гвельфские» и «гибеллинские» движения, — вдохновляются ли они мечтой о «последнем святом папе», или о грядущем «восстановителе Империи», имеют общее происхождение в историко-философской и политической мистике Иоахима и иоахимитов, которая сама восходит к мистике любви Бернарда и викторинцев. Мы имеем, таким образом, право говорить об общей основе идей и настроений Данте, Риэнци, Петрарки, как и спиритуалов, примыкающих к Убертино Казальскому и

Петру Оливи [21]). И если такие течения, как францисканство «строгого толка» и связанное с ним движение «еретиков»-спиритуалов относить на счет проявления «средневекового» духа, то из этого же «духа» следует выводить и «возрождение»: и идея, и самый термин [22]) — по своему происхождению несомненно восходят к мистике XII—XIII вв. Под «возрождением» люди XIII—XIV вв. понимают целокупное «обновление» всего мира, Церкви и Империи, которые мыслятся (совершенно как у Оттона Фрейзингенского), как две ипостаси одной и той же мистической величины, коллективного тела Христова, и в то же время, — как «обновление» индивидуальной души, ее «переход в высшее состояние», ее «освящение» и «возвращение к Богу». В «Божественной Комедии», являющейся продолжением «Новой Жизни» [23]), автобиография и «история» соединены вместе интимнейшей связью; та vita nova, которая стала личным уделом поэта, восхождение его души к Богу, путем любви к «философии» (Беатриче), изображается, как символ чаемого возрождения христианского мира. В понятиях, заимствованных из Суммы Богословия Фомы Аквината, у Данте [24]), в образах, взятых из куртуазной лирики провансальских поэтов, у него же и у Петрарки, — лирики, которая сама теснейшим образом связана с мистикой любви [25]), — выражаются идеи, представляющие собою возвышеннейшее поэтическое достижение христианского платонизма [26]). Оригинальная черта этой новой мистики — в приятии ею реальной жизни. Мистика викторинцев, св. Бернарда, хилиастов XIII в. вся устремлена в будущее и в потусторонний мир. Представители раннего Возрождения живут в настоящем и в здешнем мире, но они художественно преобразовывают его: они переживают реально данное состояние мира, как идеальное; их «возрождение» уже совершается; в них как бы воскресает дух св. Франциска с его восторженным умилением перед сущим (см. экскурс 1 в конце очерка). В них нет ни тени монастырского аскетического, «ученого» отчуждения от жизни; они не ищут за и над данной действительностью какой-то иной, высшей, «более реальной»: они эту самую действительность тран-

спонируют в некий высший строй, в акте художественного творчества обнажая ее подлинный, идеальный лик. Спор о том, «принадлежат» ли Данте, Петрарка, Салутати «средневековью» или «новому времени», и в какой мере тому или другому, — мне представляется в значительной мере праздным и основанным на недоразумении. Пусть их «мировоззрение» остается во всех его элементах типичнейшим средневековым мировоззрением; но оно у них иначе окрашено, у него другой эмоциональный тон, они по иному — по-светски, а не по-монашески — переживают свой мир. С этой точки зрения их мировоззрение — новое, а не старое. Ярая ненависть Данте к «миру» вытекает не из отчужденности от мира, каков бы он ни был, как, если не непременного воплощения принципа объективного Зла, во всяком случае, некоторого «недостаточного Добра», но из живого сознания того, чем этот мир может и должен быть. В э т о м смысле прав Буркхард, понимая Возрождение, как «открытие мира и человека». «Открытие» это не сопровождалось — и не должно было сопровождаться — на первых порах никакой «эмансипацией» «нового человека» от «уз» или «ига» Церкви, от «оков схоластики», от «аскетизма» и т. д., и т. д., — ибо в том-то и заключалось в мироощущении «нового человека» подлинное «новое», что он силою своего мистического энтузиазма преодолел дуалистические моменты в «средневековом» миросозерцании с его постоянно и неотвратимо переходящим в чистый дуализм монизмом, основанным на признании некоторой иерархии вещей и ценностей, вытягиваемых в ряд по все возрастающей степени «реальности» и «достоинства». Это новое — не «миросозерцание», но настроение нашло себе необычайной глубины поэтическое выражение у Данте в его образе Беатриче, в о д н о и т о ж е в р е м я и символа высшего знания и реальной женщины, во плоти и крови, — его возлюбленной.

Такое понимание «Возрождения» помогает нам уяснить себе его значение для развития исторической мысли. Настроение, характерное для «раннего Возрождения», отличалось слишком сильной напряженностью, было слишком воз-

вышенным, чтобы удержаться надолго. Эпигоны взяли от Возрождения то, что было им близко и понятно и что соответствовало, ничего общего с «Возрождением» не имевшим, переменам в конкретной социально-политической обстановке; это было: секуляризация государства, рост новых классов и вызванное им политическое усиление города, ставшего базой для государства нового типа — «княжества», падение престижа Церкви; в соответствии с этими явлениями, — увлечение новыми литературными модами, подражание древним, теперь якобы «открытым», «секуляризация» истории, распространение био- и автобиографии в связи с культом «сильной личности». По существу не эти явления знаменуют собою поворот в историческом понимании XIV—XVI вв., и не в них надо видеть главные результаты его. Во всяком случае, — нельзя все валить в одну кучу и подводить под общие рубрики. «Секуляризация истории» у Макиавелли, во многом подлинного продолжателя великих зачинаний Возрождения, — нечто принципиально иное и гораздо более глубокое, нежели «секуляризация истории» у Коммина или Слейдана, при всех их достоинствах, все же только более или менее успешных подражателей «прагматическим» историкам древнего мира, поверхностных хроникеров «текущей действительности». В этом отношении ничего существенно нового ни Коммин, ни Гвичардини, ни Слейдан, ни Джовио, ни многочисленные составители жизнеописаний «знаменитых людей» не дают. Прагматическое истолкование исторических событий, умение разбираться в запутанном сплетении политических интересов, «фактичность» изложения, — все это отнюдь не было чуждо и средневековым хронистам, — и Уго Фалькандо, и Ламберту Герсфельдскому и Матвею Парижскому, — не говоря уже о таких, как Джиованни Виллани и Дино Компаньи. И в биографии-изложении внешних фактов из истории изображаемого лица «гуманизм» не шел дальше своих античных образцов. Для оценки переворота, произведенного в историческом понимании Возрождением, необходимо расширить круг наблюдений: кроме данных, доставляемых произведениями, относя-

щимися к «историографии» в общепринятом значении слова, необходимо привлечь и другие. Развитие исторического понимания и «успехи историографии» могут и не совпадать: на характер и направление историографии могут влиять — и влияют — привходящие обстоятельства, — особые задания и цели «историографов», их зависимость от художественных образцов и т. д. В настоящее время история пишется именно «историками», т. е. людьми, над историей размышляющими и историю исследующими; в старину это было не всегда так. История была отчасти отраслью художественной литературы, изящной словесности, отчасти чем-то в роде коллекции правил и примеров для князей и «капитанов». Ее писали литераторы, поэты, или дипломаты и воины. Она преследовала цели назидания, развлечения, восхваления подвигов могущественных покровителей, и людей, ее пишущих, мы не имеем никаких оснований рассматривать обязательно в такой же мере выразителями исторического понимания своего времени, какими являются современные историки. Более того: даже если «историограф» и совмещает в себе качества повествователя с качествами исторического мыслителя, эти последние в его «историографических» произведениях могут оказаться совсем незаметными. Надо прочесть «Размышления» Гвичардини, чтобы увидеть в авторе истории Италии подлинного историка мыслителя. Необычайно высокое историческое понимание Макиавелли сказывается, главным образом, лишь во вводной части его Флорентинских историй. Историческое мышление Петрарки нашло себе выражение в его письмах и канцонах[27]), но не оставило никаких следов на его «историографическом» труде — «жизни знаменитых людей». Это объясняется не только тем, что гуманистические историки, когда они принимались писать историю, старались по мере сил подражать Саллустию, Ливию или Плутарху. Не только подражание внешней форме античных авторов, но и одинаковость подхода к тому, что в их глазах составляло «предмет истории», — т. е. политические события преимущественно их времени, — обуславливали собою то, что рассматриваемые, как показатели истори-

ческого понимания, — их историографические произведения не возвышаются над уровнем античных. К «истории» их подход был не-историческим. В «истории», как они ее понимали, — т. е. в событиях, относящихся к области внешней политики и войны, их интересовало то, чем она может служить для политической практики. Они молчаливо допускали, что движущей силой всегда остается одна и та же: страсть к власти и стяжанию; человеческая природа мыслилась неизменной и, следовательно, историческим adiaforon, история разбивалась на ряд примеров битв, осад крепостей и городов, оснований «княжеств», союзов и договоров. Считалось, что для кондотьера, желавшего стать «князем», важно было руководиться примером Ромула; что полководца, попавшего в затруднительное положение, может выручить знакомство с тем, как в аналогичном случае выкрутился из беды Цезарь под Алезией и т. под. Это была прикладная история, по которой судить об историческом понимании эпохи так же неосторожно, как для современности — по курсам «военной истории», читаемым в академиях Генерального Штаба. Слабым местом превосходной книги Морица фон-Риттера (Entwicklung der Geschichtswissenschaft, 1919), следует считать именно то, что он, исследуя развитие «исторической науки» и в связи с этим, разумеется, и исторического понимания, сознательно сосредоточил свои наблюдения исключительно на произведениях, «относящихся к историографии». Поэтому, как раз для суждения об историческом понимании эпохи Возрождения и гуманизма его книга дает слишком мало.

II

У Симоне Мартини, друга Петрарки, имеется фреска во францисканской церкви в Ассизи, изображающая св. Мартина, когда он, отправляясь с одним крестом вместо оружия на битву, прощается с императором. В этой фреске, где «античное» и «средневековое», «классическое» и «христианское», два стиля, два мира, два мировоззрения, так чудесно

слиты воедино в художественном синтезе, отразился, как нигде, весь сон Возрождения об идеальной, прекрасной жизни, совмещающей в себе всю мудрость, всю красоту, все достоинство античности и христианства, прошлого и настоящего. Художественной параллелью к ней могут служить образы Вергилия и Стация в Божественной Комедии и там же — изображение «лимба», — места блаженного успокоения — хотя и в преддверии ада — великих мужей древности. Идеализация древности в эпоху «раннего Возрождения» не имела ничего общего с «реабилитацией плоти», заявившей свои права против враждебно настроенного по отношению к ней «духа», и вытекала всего менее из «обмирщения» и «реакции против средневековья». Первые поклонники античности были глубоко религиозными людьми и преданными Церкви католиками. Ни один из них не был ни «еретиком» ни «вольнодумцем». Любопытная вещь! Петрарка, которого его набожный брат, монах Герардо, упрекал за чрезмерное увлечение классиками, был заклятым врагом Аверроэса, ставшего для схоластической школы авторитетом вроде Аристотеля, — именно из-за его свободомыслия [28]). Возвеличивая древность за счет эпохи, которую мы называем средними веками, они, однако, и не думали отдавать предпочтение языческой культуре, как таковой, перед христианской. Филиппо Виллани, правда, говорит, — если не ошибаюсь, первый, — о губительном влиянии католицизма на литературу, поскольку «католическая вера с отвращением относилась к вымыслам поэтов, как вещи опасной и суетной» [29]); но здесь заключается только порицание монашеского обскурантизма, а не христианской культуры. Для Салутати превосходство «современной» культуры именно потому, что эта культура — христианская, не подлежит сомнению. Но позже отношение гуманистов к проблеме усложняется. Бенедетто Аккольти рассказывает, что однажды в частном собрании граждан был поднят вопрос о том, «превосходят ли прославленные древние, коих имя так знаменито, доблестью или изощренностью в тех искусствах, которые приличествуют свободным людям, тех, которые были

в наше время или даже много ранее» [30]). В его диалоге, посвященном этой теме, она взята очень широко и расплывчато: речь идет и о развращении нравов современных княжеских дворов, и о порче клира, и о малом числе «докторов» и поэтов. В переписке Салутати эта «Querelle des anciens et modernes» XV в. вырисовывается перед нами чертами более четкими и определенными. Точка зрения самого Салутати не выдержана. В письме к кардиналу Орсини, просящего его прислать его произведения, он отвечает: «поверь мне, мы ничего нового не придумываем, но, подобно старьевщикам, шьем из лоскутьев богатейшей древности платья и выдаем их за новые» [31]). Правда, здесь это сказано, может быть, из скромности и, следовательно, не должно приниматься au pied de la lettre, но в другом своем письме он говорит уже вполне серьезно. Вопрос идет об употреблении «ты» или «вы». Салутати убеждает своего корреспондента держаться обычая древних, которые во всех отношениях были культурнее нынешних: «...и как бы ни кичилась современность своей софистической изощренностью, древность побеждает нас мудростью и красноречием». Далее следует очерк постепенного падения latinitatis. Высшая точка развития — век Августа. Затем начинается упадок. Уже для Тацита — Ливий недосягаемый идеал (Новати замечает, что здесь Салутати говорит с чужих слов, потому что в то время он еще не был знаком с Тацитом). Впрочем, во времена императора Феодосия и ближайших его преемников были еще авторы, поддерживавшие угасавшую латынь. Но после этого — уже полное вырождение. «Хотя и появлялись случайно Ивоны, Бернарды, Хильдеберты, Петры Блуасские, Петры Абелярды, Рикарды de Pophis, Іоанны Сольсберийские и другие многие, которые слишком обольщаются насчет своего красноречия, — нельзя однако сравнивать их с оными древними или средних времен писателями [32]), от которых они отошли по языку гораздо дальше, чем по времени. «В наше время (nostro seculo) понемногу поднялась словесность; первым ревнителем красноречия был твой земляк, Муссато Патавийский... [33]) взошли и оные

знаменитые флорентийские светила, — однако, с древними ни один из них не может сравниться [34]). Здесь периодизация истории проведена по признаку развития изящной словесности. Но наряду с этим гуманисты придерживаются и другой: «я называю древней историей ту, которая предшествует утверждению христианства в Риме и почитанию святого имени Христова: современной же ту, которая тянется от Христа до нас», — говорит Петрарка [35]). И Салутати в другом месте своей переписки придерживается именно этого деления. Его письмо по поводу смерти Петрарки, где он объявил, что Петрарка превзошел древних [36]), вызвало возражения со стороны Джованни Бартоломеи, канцлера кортонского [37]) и Поджио. Для Поджио, насколько можно судить по ответу Салутати [38]), Петрарка — первый из новых, но никоим образом не превосходит несравненных древних. Салутати отвечает на это общими соображениями. Почему Поджио думает, что древних превзойти нельзя? И прежде всего, о каких «древних» идет речь? О язычниках, или о христианах? Если о последних, то кто же сомневается в том, что из новейших никто не может сравниться с Иеронимом, а тем более с Августином? Но если о язычниках, то не ясно ли, что — уже как христианин, — Петрарка выше их. На это Поджио легко было ответить [39]): Поджио указывает, что обладание абсолютной истиной не может быть мерилом художественной ценности литературных произведений: Платону и Аристотелю их истины казались ведь тоже абсолютными; религия есть дело внутреннего убеждения [40]).

Эта полемика интересна для нас тем, что она, если не послужила толчком для того, чтобы поставить проблему периодизации истории, то во всяком случае привлекла к ней внимание и заставила глубже в нее вникнуть. Мы видели, что Салутати пользуется приемом, который с нашей точки зрения можно было бы, грубо говоря, назвать передержкой. Однако, правдоподобнее, что он был здесь вполне добросовестен. Гуманисты его поколения — и сам он, и Петрарка и Боккачио, — не различали понятий «поэта», «жреца»,

«мудреца», «философа»; поэзию отожествляли с любомудрием и видели ее назначение в том, чтобы под покрывалом вымыслов учить божественной истине [11]); поэтому они смешивали критерии эстетический и религиозно-философский. Они не понимали и не признавали незаинтересованного любования красотою античности. Они стояли выше плоско утилитарного отношения к античности средневековья, обращавшегося с ее наследием как с каким-нибудь справочником, но они были слишком захвачены процессом выработки своих собственных идеалов, слишком полно жили настоящим, для того чтобы иметь возможность отнестись к античности свободно и не предъявлять к ней своих требований. В недооценке античности, которая сквозит в приведенном месте у Салутати, сказывается именно зависимость раннего гуманизма от античности. Средневековье античности как таковой, вообще, не знало, ибо в средние века просто-на-просто отсутствовало понятие культуры; ранние гуманисты уже смотрят на античность, как на особый культурный период, но они не могут оценить его с точки зрения его собственной культуры. Отсюда самопротиворечия у Салутати: пусть latinitas процветала богаче в век Августа, нежели сейчас, — все же эти древние авторитеты по части красноречия были язычниками. Античность для них была подготовкой нового времени. Вергилий и Стаций подводят Данте к горним селениям: без Вергилия он не нашел бы дороги; все же вступает туда о н, а не Вергилий.

Однако, мы покуда выделили только одну нить в клубке мыслей Салутати. Другая сторона его идей не менее любопытна. В своем стремлении всесторонне отстоять Петрарку от Поджио, он переходит затем к критике эстетического критерия. Поджио, разбивавший философско-богословский догматизм Салутати, сам как мы видели, впал в догматизм эстетический. От Салутати это не укрылось. На каком основании Поджио a priori не допускает, чтобы какой-либо новый автор мог превзойти древних? Тут Поджио расходится с самими древними: считал же Цицерон, что римляне превзошли в учености греков. Таков общий закон: после-

дующие затмевают собою предшествующих. Фалеса отодвинул в тень его ученик Анаксимандр, этого — Анаксимен и т. д. Их затмил собою Сократ, который, вместе со своим учеником Платоном, был превзойден Аристотелем [42]). «Я знаю, — так как в сих науках это не может тянуться бесконечно, то необходимо нужно, чтобы мы остановились на каком-нибудь одном, кто бы, воздвигнутый на высшее место, был бы для нас некоторой неподвижной точкой ориентации» [43]). Таков для нас Аристотель, раньше такое место занимал Платон. Но почему думать, что такое положение есть удел лишь одного? Это непоследовательно: ведь вы, такие поклонники античности, однако, ради Платона и Аристотеля, развенчиваете их предшественников. Между тем, вы отлично знаете, что эти философы воспользовались плодами мудрости своих учителей. И наше время все, чем оно обладает, взяло у старины. Так почему же останавливаться на Аристотеле? Красотою формы Петрарка действительно уступает древним, — но это только форма, лишенная содержания. Его красноречие все же — истинное, а красноречие древних — пустое и бессодержательное. Что же касается форм красноречия, то они необходимо меняются, — и пусть их меняются; лишь бы Истина пребывала в неизменности: красноречие может менять свои формы, не переставая от этого быть красноречием, Истина же меняться не может. Красноречие следует за изменениями языка: поэтому требование, которое вы предъявляете к нашим современникам, — чтобы они писали стилем древних, абсурдно [44]). Вы их укоряете за то, что они избегают величайшего — по мнению Цицерона — греха отклонения от разговорной речи. И разве со времен Энния латынь не менялась? Все те, которые разрабатывали, подобно плодоносной ниве, латинское красноречие, приспособлялись к изменениям языка.

Салутати не был первым, высказавшим мысль о жизни языка. Вопрос этот занимал уже Данте; в своей замечательной книжечке «de vulgari eloquentia» он определенно ставит проблему, может быть плохо им самим и позднейшими гуманистами схваченную, — но во всяком случае имев-

шую огромную важность: а именно, — как приспособить формы классической речи к духу живого и постоянно и неизбежно меняющегося языка [45]). В более общей формулировке, — можно сказать, что идея, на которую набрели Данте и Салутати, была совершенно новая и богатейшая по своим последствиям идея жизни культурных ценностей. Правда, она пробивается у них еще робко и неуверенно, ее теснит в их сознании противоречащая ей вера в незыблемость «авторитетов»; все же, мы видели, что Салутати осмеливается поднять голос в защиту права современности на то, чтобы оставаться самой собою.

Идея самоценности культур [46]) связывается у гуманистов с другою—самоценностью творческой индивидуальности. Напомню, как боялся Петрарка, как бы его не заподозрели в том, что он заимствует свои выражения у античных авторов, как он избегал читать Б. Комедию, чтобы не подпасть под влияние Данте [47]). Мысль о ценности художнической оригинальности сказалась на построении биографий у Вазари: каждый мастер начинает с подражания «манере» учителя, потом у него вырабатывается собственная «maniera», вытекающая из той, которой он подражал, и совершенствующая ее.

III

Момент, когда Данте задумался над проблемой «vulgare illustre», следует считать поворотным пунктом в истории европейской культуры. В особенности в латинских странах, — античность не была, как для нас, «отжившим» прошлым, раз навсегда безусловно завершенным культурным периодом; латинский язык не был ни «одним из языков», ни исторической величиной, но языком по преимуществу, языком вообще. Языки, на которых говорили, считались не «языками», но «наречиями», «vulgare, sermo vulgaris». Отношение испанца, итальянца, француза к латыни было приблизительно такое, как отношение южно-русского крестьянина к русскому литературному языку: свое наречие — это «му-

жицкий» язык, а литературный язык — язык «господский», язык вообще, d i e Sprache, как сказали бы немцы. Данте не был первым, осмелившимся писать о высоких материях на «народном наречии»; у него был предшественник в лице Брунетто Латини, давший на французском «наречии» научную энциклопедию, переведенную и на флорентинское. Но он первый поставил теоретический вопрос о возможности поднять «наречие» на степень «языка», о его п р а в е на то, чтобы стать языком. В такой формулировке впервые была поставлена проблема н а ц и и. В средние века она просто отсутствовала в сознании. Люди из язычников стали христианами; «Империя» перекочевала от римлян к франкам и саксам, в Галлиях стал королевствовать род Меровея; — за этими и подобными внешними фактами не видели никакой проблемы. Самым важным делом считалось узнать имена «основателей» племен, династий, княжеств, земель, — в духе библейского исторического понимания: не забудем, что Библия была главным образцом средневековой историографии [48]). Национальные культуры развивались непрерывно, но до XIV в. этот факт почти не вступал в сознание. Надо было так глубоко прочувствовать свою собственную культуру, как ее прочувствовали первые гуманисты, чтобы взглянуть на нее исторически. Колоссальный культурный подъем, созданный ими и пережитый ими, расценивался как «воскресение из мертвых» наук и искусств. Науки и искусства в течение веков спали мертвым сном на своей родине; Данте, Джотто и Петрарка их «воскресили», «подняли из могилы», вывели вновь на свет [49]). В формулу «Возрождение», таким образом, вкладывается новое содержание. У Боккачио в его биографии Данте, у Джаноццо Манетти [50]), у Вазари находим уже в готовом виде то, что я бы назвал «флорентинской легендой о Ренессансе» [51]): представление о внезапном, «катастрофическом» культурном перевороте, совершившемся впервые в о д н о м о п р е д е л е н н о м м е с т е, — именно в о Ф л о р е н ц и и, «дочери Рима», — представление, уцелевшее вплоть до наших дней. В выработке этой легенды немалую роль сыграло то обстоятельство, что величайшими,

признанными всеми вождями «Возрождения» явились два флорентинца, хотя один — пол жизни провел в изгнании, другой — никогда во Флоренции не был. Самое представление внезапности переворота коренится, кажется мне, не столько, может быть, в мистических настроениях ранних «возрожденцев» (для мистика его «озарение» всегда кажутся некоей «катастрофой»), сколько в том историческом обстоятельстве, что во Флоренции, ставшей с половины XIV в. центром гуманистического движения, культурный подъем произошел действительно с необычайной быстротой и что он сопровождался молниеносно быстрым пробуждением патриотического самосознания: до конца XIII в. тянется «Vorgeschichte» Флоренции; ее история творится, можно сказать, бессознательно: у Данте и у Виллани во Флоренции, собственно говоря, нет предшественников [52]). Для Италии характерно то, что в силу переживания античной традиции, несмотря на крайнее развитие местного партикуляризма, там никогда не утрачивалось сознание связи с Римом, а тем самым создавалась почва для сознания национального единства. Флоренция сразу понимает свое «возрождение», как возрождение Италии. Тосканское наречие, на основе которого Данте хочет создать свое «vulgare illustre», должно стать по его мысли общеиталианским литературным языком. Так во Флоренции совершается некоторое перерождение представлений о Ренессансе. У Петрарки, у Риенци, еще у Салутати, с идеей Возрождения связывается мысль о возвращении Рима к былой славе и власти: Рим должен снова стать средоточием Церкви и ее земной оболочки Империи, центром и владыкой христианского мира [53]). Но вскоре — после крушения надежд, связанных с деятельностью Риенци, — отношение к Риму меняется. Вера в «возрождение», как его понимали Данте, Петрарка, Риенци, Салутати, исчезает. Ее место заменяет возростающее самосознание отдельных центров, общеиталианский патриотизм ищет для себя новой базы. Бернардо Аккольти в уже цитированном диалоге связывает упадок Италии с нашествием варваров и считает, что время «вар-

варства» кончается с изгнанием «германских цезарей» и с освобождением городских республик [54]). Гуманисты нового поколения относятся к «Риму» холодно, если не откровенно отрицательно. Леонардо Бруни написал Laudatio urbis Florentiae, где, между прочим, называл Флоренцию — в согласии с установившейся традицией — наследницей Рима. Это вызвало со стороны какого-то гуманиста критику: если Флоренция «наследница», то значит Рим умер. «Мой критик, пишет Бруни, ...не считает римского народа умершим и называет меня безумствующим за то, что я передаю его наследство другим еще при его жизни. Жив, говорит он, римский народ... О, если бы так! Но тот римский народ, о котором говорю я, бесспорно давно уже умер и погребен; а тот сброд, который сейчас населяет Рим, не владычествует, но рабствует». И в другом месте: «что, кроме имени, осталось ныне от Рима» [55]). Поджио в диалоге de miseria humanae conditionis, по поводу взятия Константинополя турками, — припоминая различные бедствия народов, навлекаемые войнами, дает резко отрицательную оценку роли Рима в мировой истории: Рим был «бичом не только Италии, но и целого света». Потом стало еще хуже, когда был основан второй Рим: вместо одного «чудовища», стало два [56]). Гуманисты XV в., сохраняя идею единства и непрерывности истории Италии, однако, не разделяют верований в возможность возрождения в традиционных формах: для них ясно, что Генрихи и Карлы — преемники вовсе не римских цезарей, а германских завоевателей, — чуждых Италии варваров, тех самых Готов и Лангобардов, по милости которых погибло столько городов, сгорело столько рукописей, и Италия погрузилась во мрак [57]). Сколь же холодны они и к идее папства.

Таковы ряды идей, в свете которых уясняется происхождение и смысл гениальной первой книги Флорентийских историй Макиавелли. История Флоренции для него — история н о в о г о в р е м е н и, история Италии после сделавшего эпоху варварского нашествия. Он начинает ее (во второй книге), сказав предварительно всего лишь несколько

слов об основании Флоренции, — с момента ее восстановления при Карле Великом. В соответствии с этим стоит поразительное, совершенно необычное начало первой книги [58]): она открывается сразу характеристикой «северных народов» и повествованием о варварских нашествиях в Империю и о ее связанных с ними культурных и политических перерождениях. Он особенно напирает на то, что тогда все переменилось: «не только способ правления и верховная власть, но законы, обычаи, быт, религия, язык, одежда, имена». Ряд городов погиб, другие возвысились: «среди этих разрушений вместе с новыми народами появились новые языки, как это видно по наречиям во Франции, в Испании, в Италии, где путем смешения языков этих народов с древним римским образовались новые навыки речи. Не только провинции переменили имена, но и озера, реки, моря и люди: Франция, Италия и Испания полны новыми именами, совершенно чуждыми древним»; к этому присоединилась перемена религии, которая сама, утратив свое единство, стала тем самым источником новых раздоров, бед и потрясений, среди которых рождается новая политическая система, новый порядок вещей. Папство и Империя являются отдельными звеньями в этой системе; в частности, папство, как политическая сила, возникло в результате сцепления исторических обстоятельств: первоначально наследники св. Петра держались только своим личным авторитетом; затем перенос столицы в Константинополь и нашествие лангобардов увеличили престиж папы; он был закреплен союзом папства с франками и умелой эксплуатацией обостренного бедствия религиозного чувства. Поэтому в центре исторического повествования, начиная со времени после Юстиниана, должно стоять не постепенное разложение Империи, которая уже была конченной величиной, но возвышение папства: папство стало, главным фактором политики; с того времени и вплоть до наших дней папы были главными виновниками варварских нашествий на Италию: они сами призывали в нее варваров и явились причиной ее распадения и немощи [59]). Первая книга Флорентийских историй является первым в новой

историографии опытом синтеза известного исторического периода как культурно-политического целого.

IV

В синтезе Макиавелли центральное место принадлежит собственно политическим данным. Данные культурной истории привлекаются им лишь постольку, поскольку они ему нужны для уяснения перерождений политического уклада Европы, из которых он считает главными: гибель Империи, как политически значущей величины, возникновение национальностей и рост папства, расцениваемого им исключительно в качестве политического фактора. Во всех своих произведениях он исследует историю единственно с точки зрения отношений внешнего могущества: учреждения интересуют его постольку, поскольку служат источником внешней силы или слабости; он им придает большое значение, и в этом видит свое отличие от Бруни и Поджио, как историков Флоренции (см. proemio к Ist. Fior.); но все-таки история учреждений занимает у него подчиненное место. Поэтому и проблема нации, к которой, как мы видели, постоянно подходили итальянцы, и степень углубления в которую может считаться хорошим показателем уровня исторического понимания, не получила и у него, при всей остроте его исторической интуиции, сколько-нибудь удовлетворяющего разрешения. То, что он увидел наличность новых народностей, — а не только новых обычаев, нравов и вкусов (это заметили и средневековые историки [60]), было его открытием; но он ничего из него не сделал. Риттер [61]) указывает, что Макиавелли, различая понятия страны (provincio), как лингвистико-географической величины, и государства (principato), отожествляет понятия «страны» и «нации»; он ссылается на одно место в Discorsi, где это можно заключить из самой терминологии: vedera una naziona lungo tempo tenere i medesimi costumi [62]) Значит, — «обычаи» могут меняться, «нация» же пребывает. Мне кажется, что прием Риттера, поскольку это касается Ма-

киавелли, ошибочен: у Макиавелли нет точно разработанной терминологии, из того же места Discorsi видно, что он смешивает термины «provincia», «nazione», и «popoli»[63]), В Ist. Fior. 1, 16, где говорится о Неаполитанско-Сицилийском королевстве, слово «nazione» употреблено в таком контексте, что можно заключить, что под «нацией» он разумеет прежде всего этническую величину[64]). Верно замечание Риттера, что Макиавелли не продумал природы взаимоотношений между «нацией» и «государством». Нация и государство у него — величины, никакой в н у т р е н н е й связью не связанные. В силу различия заданий настоящей работы и книги Риттера, я имею в виду исследовать вопрос, до которого Риттер дошел, но который не остановил его внимания: именно о психологических основах того исторического понимания, в условиях которого Макиавелли просто н е м о г дать больше того, что он дал.

В предисловии к своим «site» Вазари говорит, что цель его показать, как постепенно, освободившись от «грубой» манеры греков, художники стали приближаться к идеалу искусства, т. е. к подражанию природе, пока suprato il antico secol не достигли того совершенства, далее которого итти нельзя. Таково же было, как известно, убеждение и самого Микель-Анджело. Достижение предела совершенства Вазари изображает, как длительный, — начавшийся от Джотто, Чимабуэ и Николо Пизано, — прямолинейный процесс все возрастающего прогрессирования. Произведение Вазари ценно тем, что в нем впервые представлена история изобразительного искусства[65]).

Каждый художник в этой длинной портретной галлерее рассматривается с точки зрения того, насколько он участвовал в поступательном движении живописи, пластики или архитектуры. Идея такой истории была подсказана Вазари несомненно примером разработки истории смежной области — изящной словесности, или, что то же для его времени, — «классической филологии»[66]). Известно, с каким высокомерием глядели на «трех увенчанных» позднейшие гуманисты за сомнительную «elegantia» их латыни.

«Все ученые люди глубоко убеждены, что брат Амброджио (Траверсари) и мессер Леонардо Бруни явились теми, которые возродили латинский язык (che a vessino rinnovata la lingua latina), лежавший в могиле тысячу или более лет... Хотя Петрарка до некоторой степени возродил его (alquanto la rinnovasse), но он не достиг того, чего достигли эти двое» [67]). Леонардо Бруни дает в биографии Петрарки очерк истории латинской elegantia. Ее совершенствование совпадает с развитием республики. С крушением свободы падает и образованность. Первопричиной было истребление лучших людей Республики. Другими условиями явились — варварское происхождение многих Цезарей, нашествие варварских народов; лишь постепенно, освобождаясь, города Италии набираются сил и начинают alquanto limare il grosso stile; но еще Данте едва справляется с своей задачей. Петрарка первый вернул из мрака к свету изящную речь античности: правда он не овладел ею вполне, но зато он открыл путь другим [68]).

Такого рода историзм, основанный на предпосылке существования известных абстрактных типов «идеального» искусства, «совершенной» элоквенции и т. под., сам нес в себе предел развития исторического понимания. Раз существует единственный возможный путь развития искусства, литературы и т. д., то, значит, ценности живут своей собственной жизнью, которая только внешне связана с окружающими историческими условиями. У рядовых гуманистов такое понимание легко вырождается в бездушный, плоский педантизм: «культура» представляется вся заключенной в «образцовых книгах» [69]), ее развитие понимается как дело простой выучки. Великолепный образчик такой упадочной формы гуманистической исторической мысли находим в школьной латинской комедии Фришлина, Julius Redivivus. Здесь выведены Цицерон и Цезарь, посещающие Германию XVI в. Они беседуют с Эобаном Гессом и с некиим «Hermannus», олицетворением Германии, и не могут надивиться правильности их латинской речи: «каким образом дошел наш язык до этих отдаленных народов, спрашивает Ци-

церон. «Герман» самодовольно отвечает: institutione et praeceptis magistrorum; quae enim Vobis natura fullit Lingua eam nos usu discinus[70]).

Такое понимание культуры исключает всякую мысль о значении творческого начала. По Меланхтону — культура не творится людьми (и не может твориться, будучи раз навсегда «данною»), а только находится или утрачивается. Приведу в подлиннике одно характерное место, касающееся Возрождения: reductae ab exilio et restitutae aliquantulum artes initio mirifico sui desiderio incenderant et comp: leverant hominum animos, pertaesos barbariei... omniumque in sese studia conatusque concitarant et converterant tanto cum applauso exceptae, tantaque contentione certatim cultae ac caelebratae recuperarunt nitorem pristinum. «Культура» играет активную роль, человек — пассивную. В сущности — «культура» не меняется, остается одинаковой по своей природе, подвергаясь то «порче», то «улучшениям», т. е. возвращаясь к состоянию «первоначального совершенства» или отдаляясь от него. Меланхтон скорбит о новом упадке «artium» он опасается, как бы «cultura artium» не вернулась в состояние недавно пережитого «варварства» (средних веков), из которого «едва вышла» [71]).

Гуманистический боевой клич: ad Zontes не был только формулой «филологической критики»: им резюмируется все мировоззрение позднейших гуманистов. Меланхтон строит историю Церкви по схеме истории «latinitatis» первоначальное совершенство, затем — «порча», затем — во время Августина возвращение к «истокам», затем снова «порча» и, наконец, — реформация Лютера, который «вторично привел Церковь к ее истокам» [72]). По той же схеме строит Макиавелли и в Discorsi и в Ist. Fior. — историю государственного строя. Существуют определенные, раз навсегда данные основы государственности, — для каждого государства свои. Перемена этих основ (principii) — влечет за собою величайшие бедствия. Правда, он говорит, что политические тела, «если не обновляются, то умирают». Но «обновление» у него синоним «возрождения», под «возрождением» же он

разумеет отнюдь не приобретение нового принципа жизни, не переход к vita nova [73]) к жизни в высшем плане, а просто-на-просто возвращение к первоначальному состоянию [74]). Равным образом и религиозное возрождение Макиавелли понимает, подобно Меланхтону, как возврат к «основным» началам; только у него с этим не связывается, как у немецкого книжника, представление о возвращении к старой «доктрине»: государственный человек и моралист, он имеет в виду прежде всего — восстановление прежней чистоты нравов [75]). Виллари тонко сближает с государственно-правовыми воззрениями Макиавелли его идеи о развитии языков: языки вечно меняются [76]), обогащаясь новыми словами — в связи с усложнением цивилизации, но это обогащение языка, в конце концов, приводит к его варваризации: развитие завершается порчей [77]).

Таким образом, «возрождение», «обновление» у него — принцип не творческого движения вперед, как у мистиков-иоахимитов, но сохранения, спасения от разрушения и смерти: «возрождение» католичества во времена св. Франциска и св. Доминика он ставил высоко потому, что оно охранило религию: ha adunque questa rinnovazione mantenuta e mantiene questa religione. Со своим учением о «принципах» государства (и Церкви) Макиавелли является прямым предшественником Монтескье: у него даже находим уже учение, более известное по «Духу Законов», о необходимости для государства иметь законоохранительное место, и замечательно, что уже он в виде примера называет — парижский Парламент [78]).

Так незаметно намечается переход от «историзма» гуманистической поры к «анти-историзму» и «рационализму» XVII, XVIII-го веков. В последнее время в науке замечается стремление к более углубленному, нежели раньше, подходу к этим понятиям [79]). Вместе с этим вводится ограничение в представление о XVIII веке, как сплошь «рационалистической» эпохе, и о нашем времени — как «историческом» по преимуществу. Гуго Преллер предлагал следующие отличительные признаки «историзма» и «рацио-

нализма»: «рационализм» — вера в наличность безусловных, общеобязательных идеалов и критериев; «историзм» — признание относительности масштабов и идеалов. Эта формулировка приемлема, поскольку внимание историка устремлено, как у Преллера, на результаты «рационализма», resp. «историзма» в области практической политики; однако, из всего предыдущего изложения, я надеюсь, ясно, что проблема гораздо сложнее и что наметить точные признаки, которыми бы «историзм» отличался от «рационализма» по существу — не так легко. Мы видели, что допущение безусловных идеалов и масштабов не принадлежит к самому существу — «анти-историзма» (я покуда предпочитаю ограничиться этой негативной формулировкой): никак нельзя сказать, чтобы у Иоахима и его учеников и последователей не было безусловных идеалов. Но вера в эти идеалы, их переживание, привела иоахимитов (употребляю это название в самом широком смысле, относя к «иоахимитам» и первых великих представителей «Ренессанса») к живому ощущению истории, как движения, как ряда «трансформаций», — квалитативных, глубинных, затрагивающих самую природу вещей, а не только квантитативных перерождений; а между тем та же вера в безусловные идеалы «совершенного искусства», «наилучшего государства», «истинного вероучения» имела своим результатом омертвение исторического понимания у позднейших гуманистов. Вера эта в одно и то же время и возбудила историческую мысль и послужила пределом для ее развития. Трудно должным образом учесть все то, что дала эпоха Возрождения для истории, как постижения жизни. К ней восходят и наше содержание истории, и даже — это видно из всего предыдущего — в значительной степени и наши оценки отдельных исторических эпох. Наша школьная вульгата еще и до сих пор находится в зависимости от точек зрения, оценок и формул, завещанных Макиавелли, филологами XV—XVI веков, Вазари, Меланхтоном. История искусств и литературы, история языка, история государственных учреждений, созданы ими. Мы до сих пор пользуемся выкован-

ными ими понятиями, построенными ими схемами и даже установленными ими формами исторического повествования. И в то же время — мы это видели — их историческое понимание было по существу анти-историческим.

Если теперь попытаемся выразить в общей формулировке природу этого «анти-исторического понимания истории», то поступим осторожнее, избегая пока еще неразъясненного нами и слишком общего термина «рационализм». Существо гуманистического (гуманистического в том смысле, что представителями его были гуманисты, а вовсе не в том, что оно было органически связано с гуманизмом: гуманизм ведь сам по себе не был особым мировоззрением, но мог сочетаться с любыми меровоззрениями) понимания исторической жизни удобнее всего для нас определить так: с логической точки зрения оно сводится к гипостазированию исторических понятий — государства, Церкви, искусства, и т. д. Со стороны психологической оно представляется восприятием соответствующих этим понятиям ценностей, как материальных вещей, которые не живут, но «пребывают» и которые претерпевают во времени в качестве единственно возможных перемен — только разрушение, «порчу», или «подновление». В философии истории этому соответствует (у Макиавелли) учение о неизменности количества «добра», отпущенного миру: оно не возрастает и не убывает, но переносится с места на место, то сосредоточиваясь в одном определенном пункте, то рассеиваясь по разным местам [80]). В области собственно истории такое понимание выражается — у того же Макиавелли — особенно выпукло в его представлении развития государственных учреждений, как чисто механического процесса. Устройство республики, рассуждает он, может быть делом одного законодателя; или же законы могут возникать постепенно и случайно. Первый способ предпочтительнее: республика, однажды обзаведшаяся хорошими законами, может уже ни о чем более, кроме их сохранения, не заботиться [81]). Что касается Рима, то его превосходное смешанное устройство вырабатывалось мало-по-малу. Сначала цари сами правили.

После изгнания царей монархическое начало не было упразднено: его носителями явились консулы; сенат же стал представителем аристократического элемента. Недоставало еще третьего — демократического — элемента: народ поднялся против знати, и она вынуждена была уступить ему долю власти [82]). Но откуда взялся «народ», откуда — «знать»? Этим вопросом он не задается. Все три элемента римского строя даны с самого начала: конституция создается путем их последовательного механического соединения вместе. Такая же точно концепция раннего римского развития и у Гвичардини, идущего здесь по следам Макиавелли. С самого начала «dal principio» — все три элемента налицо. Взятые каждый в отдельности, эти элементы не претерпевают никаких изменений; они лишь в процессе истории вступают в различные комбинации друг с другом, причем сами эти комбинации опять-таки гипостазируются: «...причиной раздоров между патрициями и плебеями в Риме было то, что гражданские сословия были разъединены, т. е., что одни были патрициями, а другие плебеями, и что все магистраты были из патрициев, плебеи же были исключены»... Гвичардини не понимает, что то, что делает патрициев патрициями, есть именно их отношение к плебеям. У него «элементы» и «отношения» являются одинаково отдельными самостоятельными величинами, «предметами». Покуда были цари, высокомерие высшего сословия находило себе ограничение; когда же царей не стало, патриции стали угнетать народ. Это не было предусмотрено во время движения против царей, так как народу не хватало политического опыта. Он не понимает, что именно возвышение патрициев и было причиной упразднения монархии [83]). Нам не кажется странным, что Данте называет Вергилия «ломбардцем», или что в одной флорентинской хронике дочь консула Флорина, современника Катилины, отправляется к обедне: средневековые анахронизмы принято объяснять просто невежеством. Но Макиавелли-то отлично знал, что народ, населявший в древности Галлию, назывался галлами: и, однако, он называет галлов «французами» [84]). Здесь сказалась склонность

мыслить предметы неизменяющимися и, следовательно, обладающими всегда одним определенным именем.

ЭПОХА ГОСПОДСТВА РАЦИОНАЛИЗМА (XVII—XVIII вв.)

I

«...Я обратил внимание на то, что произведения, составленные по частям и созданные руками нескольких мастеров, часто обладают меньшим совершенством, нежели те, над которыми работал кто-либо один... Это навело меня на мысль, что народы, которые, бывши некогда полудикими, лишь постепенно достигали образования и вырабатывали свои законы мало-по-малу, вынуждаемые к этому неудобствами, причиняемыми преступлениями и раздорами, — не могут управляться столь же хорошо, как те, которые, едва собравшись для совместного существования, стали соблюдать установление какого-нибудь благоразумного законодателя... Я полагаю, что если Спарта некогда так процветала, то это не оттого, что ее законы были хороши каждый в отдельности, — ибо некоторые из них были весьма странными и даже противными добрым нравам; но оттого, что, будучи изобретены одним лицом, они все были направлены к одной и той же цели»[85]). Так говорит мыслитель, признаваемый родоначальником рационализма, наложивший по господствующему мнению, отпечаток своего гения на всю культуру Просвещения. Мы видим, что здесь Декарт подошел очень близко к Макиавелли, — новый пример, говорящий о внутренней связи между историческим пониманием эпохи гуманизма и физицизмом нового времени. Это одно уже заставляет сомневаться в правильности часто высказываемого взгляда на значение теорий и систем для развития культуры. За рационализмом, как системой теоретизирующим рассудком построенных понятий, лежат его психологические предусловия, и сам Декарт является, может быть, не

столько создателем нового мировоззрения, сколько самым гениальным выразителем известного умонастроения[85-а]). Анти-историзм — вернее а-историзм — XVII—XVIII вв., своего рода «слепота на историю», характерная для эпохи, взятой в целом[86]), вряд ли могут быть, вообще говоря, выводимы из той или иной философской системы, в частности из той или иной «философии истории». В одной, очень содержательной книге, посвященной Эдм. Борку[87]), находим такое суждение о XVIII веке: одной из причин неисторичности мышления XVIII в. было убеждение в цикличности исторической жизни (напр. у Юма). Автор не объясняет, какую связь между этим историко-философским убеждением и общим характером отношения XVIII в. к истории он усматривает; но, вероятно, он полагает, что такое убеждение должно убивать интерес к истории: к чему следить за историческим развитием, если знаешь, что — что бы ни было — за расцветом должен последовать упадок и возврат ко вторичному варварству. Однако теория corsi e ricorsi была высказана в XVIII в. величайшим гением исторической мысли, Джамбатиста Вико, а недавно такое же убеждение исповедал Эдуард Мейер. К тому же неверно, что теория исторических циклов была в XVIII в. господствующей. Если одни полагали, что, после «четвертого века» расцвета, каковым считался «le grand Siècte», неминуем век нового упадка и даже замечали признаки его приближения[88]), то другие, напротив, исповедывали веру к прогресс ad infinitum. Между тем не видно, чтобы Кондорсе отличался более развитым чувством истории и большей глубиной исторической мысли, нежели Вольтер. Реакционеры-романтики, как Галлер или К. Леонтьев, советовавший «подморозить Россию», обладавшие подчас поразительной остротой исторической интуиции, в формулировке теории исторического процесса, быть может, подали бы руку Монтескье и Борку, которые вместе с ними боялись трогать исторически сложившиеся учреждения; но у последних не было и малой доли исторического чутья, столь развитого у первых. Если обратимся к XIX—XX вв., то увидим, что наивысшая точка

исторического понимания была достигнута — из историков специалистов — Ранке, Токвилем, Сент-Бевом, Тэном, Ренаном, Эд. Мейером; из философов Шпенглером, Ницше, Ан. Франсом: — все скептики, либо пессимисты, во всяком случае не «теоретики прогресса, — с другой, однако, стороны, — Гердером, Гегелем, братьями Шлегель, Мишле. И сколько бы ни импонировали имена этого второго ряда великанов исторической мысли, — все-таки нельзя забывать, что «исторический» XIX-ый век — в то же время век философии Шопенгауэра и Гартмана, разочарования, мировой скорби, искания новых ценностей, более нежели борьбы за осуществление определенного Идеала, и что этот тон является доминирующим, — если только расценивать культуру по ее наивысшим проявлениям; ибо социализм, неотразимо действующий на массы, не может считаться религией и философией духовно-первенствующих представителей культуры нашего века.

Верно одно: всякая «философия истории» — пессимистическая и оптимистическая — имеет свои опасные стороны. Теория «бесконечного прогресса» — мыслится ли под этим вера в конечное торжество Церкви, грядущее царство социализма, успехи «точного знания» или что-либо иное — вызывает склонность смотреть свысока на пройденные стадии; теория круговоротов лишает историю «высшего смысла» (убежище, открытое Вико — его теория «спирального прогресса» — очевидно ненадежно, и на построениях самого Вико эта теория не отразилась ничем) и тем самым способна для многих лишить ее интереса; с другой же стороны, именно на почве безнадежности возникает специфическое чувство, своего рода ностальгия, тоска по прошлому; столь ярко выраженная у некоторых романтиков минувшего и нашего века, — предусловие обостренного исторического понимания; а вера в прогресс подсказывает идею д в и ж е н и я исторической жизни. Во всей этой проблеме есть еще другая сторона, до сих пор оставлявшаяся в тени: когда Савиньи и юристы его школы учат о «народном праве», исторически связанном с «духом» и «гением» народа, как о

совокупности не подлежащих изменению учреждений и норм, или когда Леонтьев, после того как он развил свою теорию закономерной и неотвратимой эволюции государств, наций и культур, предлагает затем каким-то непонятным способом задержать течение неминуемо стремящейся ко «вторичному всесмешению» исторической жизни, — вы ясно чувствуете здесь внутреннее противоречие. Напротив, когда Монтескье говорит о «принципах» различных государственных укладов и советует их не менять, потому что в противном случае государство не выдержит и «выродится» в соответствующую его строю «неправильную форму», вы в е г о мысли никакого противоречия не замечаете. «Неисторично» — по мнению одних — мыслившие Борк и Монтескье объявляются другими за их отвращение к политическому радикализму, уважение к исторически сложившимся формам быта, понимание значения традиции и культурных навыков, представителями историзма в XVIII веке. Но их историзм был иной природы, нежели историзм представителей исторической школы права, или апологетов реакции в эпоху романтизма, — хотя по выводам, касавшимся практической политики, они могли и сойтись. Дело, следовательно, не в той или иной «философии истории», а в том, что з а н е ю кроется, в непосредственном п е р е ж и в а н и и истории.

II

Спор «старых и новых», возгоревшийся в свое время в гуманистических кругах, возобновился во Франции в конце XVII в. и тянулся до половины XVIII в. Одни отдавали предпочтение Федре и Генриаде, другие видели больше «вкуса» и «верности правилам» у греков и римлян. Спор этот в своей начальной стадии нашел себе отражение в известной книге Перро, Parallele des Ancieus et Modernes[89]). Я остановлюсь на некоторых особенно характерных местах диалогов Перро. Жизнь мира, говорит один из собеседников, «Шевалье», имеет свои возрасты; наши предки в сравнении

с нами были детьми. «Аббат» развивает его мысль далее: от поколения к поколению передается все возрастающая сумма опыта. На это возражает «Президент»: Выходит, что люди IX—X вв. были образованнее древних. «Аббат» отводит это возражение: теория непрерывного прогресса верна при прочих равных условиях; когда происходят большие, длительные войны, искусства и наука приходят в упадок. Они подобны рекам, исчезающим под землею, а затем снова выбивающимся «с прежним обилием воды» далеко от места своего исчезновения. С этими местами надземного течения рек можно сравнить царствования великих монархов. Мы уже знакомы с этой теорией кочевания «готовой» культуры. Перро, однако, признает зависимость уровня «искусств и науки» от состояния той среды, в которую они попали: они проходят вместе со средою всю скалу исторических «возрастов»: «великий век» имел свое детство в период после религиозных войн до министерства Ришелье, отрочество — с момента учреждения Французской Академии; затем настала возмужалость и теперь, кажется, приближается старость: требуется известное время, чтобы культурная эпоха, «как бы подымаясь по ступеням, достигла своего окончательного совершенства», дальше которого нельзя итти; так скульптура, несмотря на покровительство, оказываемое ей господином Кольбером, почти не подвигается вперед, parce qu'elle étoit arrivée à peu près où elle peut aller[90]). У Перро нет никакого представления о творческой роли личности: все сводится к механическому «молекулярному» накоплению навыков: «наукам и искусствам также свойственно (il est naturel) возрастать и совершенствоваться в силу выучки, размышлений, опытов и новых открытий, которые ежедневно прибавляются, как свойственно рекам увеличиваться и расширяться, принимая в себя в своем течении источники и ручейки»[91]). Отсюда незаметность прогресса, ибо наш глаз улавливает только частности: «он происходит постепенно, незаметным образом»... Так как науки и искусства нечто иное, как совокупность (un amas) размышлений, правил и образцов (règles et modèles),... то эта совокупность,

увеличивающаяся со дня на день, — чем больше проходит времени, тем значительнее по размерам [92]). Идеал дан сразу и заранее: если бы живопись была столь же «простым и ограниченным искусством», как скульптура, она бы давно дошла до такого же совершенства; «но живопись — столь обширная отрасль искусства, что потребовалась работа всех веков (т. е. четырех великих культурных периодов), чтобы открыть все ее секреты» [93]). Я сказал: идеал дан сразу и заранее. Но этого мало и этим не исчерпывается сокровенная суть мысли Перро: само «искусство» предсуществует своим образцам. Здесь — полнейшее гипостазирование абстрактного понятия, то, что Кроче называет «материализацией духовного». Не стоило бы останавливаться так долго на идеях такого человека, как Перро, даже в свое время мало кому импонировавшего, — если бы он был в своем «реализме» (в средневековом смысле) одинок. Но ту же самую «формулу прогресса» найдем и у Вольтера [94]), и у Кондерсе, и у множества других. Некоторые [95]) видят в рассуждениях, подобных приведенным, начатки историзма, поскольку здесь видна мысль о необходимости времени для прогресса и о значении «молекулярных» (выражение принадлежит Лансону) перерождений. Однако, когда современный историк следит за едва-едва пробивающимися всходами «нового» в «старом», когда он подобно Фюстель де Куланжу восходит ко временам расцвета Римской Империи, чтобы проследить генезис средневекового феодализма, когда он доказывает, что такие на первый взгляд катастрофические «переломы», как Петровская реформа, или Французская революция, или Реформация, на самом деле подготовлялись исподволь и постепенно, — он проделывает совсем не ту умственную работу, которой образчик мы только что видели: современный историк ищет начатки к а ч е с т в е н н ы х перерождений, а не квантитативных возрастаний или убываний. Иногда, кажется, что XVIII веку была не чужда мысль о разнообразии культур. У Винкельмана (чего не заметили Кроче и Риттер) есть проблески идеи дифференциации культур в процессе их эволюции; эта идея сквозит в одной, впрочем, не легко поддающейся пояснению фра-

зе, которую надо привести в подлиннике: die Werke der Kunst sind in ihrem Ursprunge, wie die schönsten Menschen bei ihrer Geburt, ungestaltet und einander ähnlich; in ihrer Blüthe und Abnahme aber gleichen sie denjenigen grossen Flüssen, die, wo sie am breitesten sein sollten, sich in Kleine Bäche oder auch ganz und gar verlieren. Ясно, что идет речь не о «Werke der Kunst», но именно об искусстве: далее он прямо переходит к сравнению египетского искусства с эллинским, и весь контекст посвящен объяснению того, почему египетское искусство было отлично от эллинского. Но что значит сравнение искусств с реками? Какой смысл имеет уподобление искусства в период расцвета с рекой, распавшейся на множество ручейков? Я признаюсь, что мне это место просто непонятно. Кажется, что Винкельман не додумал своей мысли до конца. Он начал с утверждения, что искусства на начальной стадии развития имеют у всех народов одинаковый характер. Следовало бы ожидать, что далее он скажет о постепенной дифференциации стилей. Но он весь во власти идеи предсуществования «идеального», нормативного искусства: разница стилей есть не что иное, как развитие в степени приближения к «совершенству»: «искусство рисования у египтян, продолжает он, — можно сравнить с культивированным деревом, которого рост был затруднен и задержан червоточиной или другой случайностью: оно не изменялось, но и не достигло совершенства»[96]). Совершенно как Перро, он устраняет из своего поля зрения такой фактор, как творчество, или, вернее, не имеет о нем представления: все «дано» с самого начала, и надо только уметь найти. Греки не создали искусства, оно само развилось «среди Греков» (unter den Griechen); этот процесс развития «по ступеням» (stufenweise) и он мыслит, чисто рационалистически, — как решение задачи: начинают с простейших опытов, учась «правильным приемам», затем «отваживаются на большие задания (sich in das grosse zu wagen; ср. Вазари: cominciarono a tentare del Bene), наконец, достигают совершенно Прекрасного»[97]). Все сводится к «находкам» (Erfindungen; у французов — inventions, или découvertes[98]), открытиям «правил», существующим «ранее

искусства»[99]). Этот «реализм» дает себя знать еще у госпожи Сталь, когда она, например, говорит об «изменениях и улучшениях, которых можно ожидать в литературе»[99a]. Из типичных представителей Просвещения только у одного Фонтенеля можно подметить признаки менее механического понимания исторической жизни; но он ограничился несколькими, со своей обычной иронической манерой вскользь брошенными словами[100].

III

Крупнейший представитель исторической мысли классицизма — бесспорно Тюрго. В обзорах учений «Просвещения» ему принято отводить второстепенное место: теория вечного прогресса излагается обыкновенно по «Эскизу» Кондорсе, причем указывается, что идеи, которые он здесь развивал, отчасти восходят к Тюрго. Но Кондорсе не столько развивал, сколько амплифицировал некоторые из мыслей, которыми так изобилуют труды Тюрго. Тюрго рано отошел от теоретических занятий. То, что он успел дать, сводится — кроме известных сорбонских речей — к программам, черновым наброскам задуманных научных работ, к нескольким статейкам в Энциклопедии. Из того, что собрано у Шелля, получается впечатление громадной разносторонности интересов, широты задания, глубокомыслия подхода к историческим проблемам. Из всего, написанного им по вопросам истории, лучшее принадлежит к области истории языка. Тюрго понимает историю языка — вслед за Вико, которого он, как видно, не знает, — как историю культуры. Он особенно напирает на органичность развития языка[101]. Развиваясь закономерно, язык своей эволюцией отражает закономерную эволюцию духа[102]. Видоизменения в языке совершаются не путем сознательного индивидуального «изобретения», но путем коллективного творчества, бесконечного числа постоянных, повторных частичных видоизменений оттенков произношения, оттенков вкладываемых в слова содержаний, путем интегрирования множества бесконечно малых индивидуаль-

ных «изобретений» и новшеств бессознательного происхождения, путем взаимодействия различных — больших и малых — языковых групп, — начиная от семей и кончая народами [103]). Против теории «ученого» сочинительства в области языка он выдвигает мысль о роли народного творчества, напоминая, что простолюдин свободнее обращается с языком, нежели образованный человек [104]).

По аналогии с развитием языка он представляет себе и развитие культуры вообще: «все века, говорит он, включены в одну причинно-следственную цепь, в силу чего нынешнее состояние мира связано со всеми предшествовавшими периодами». Создаются нации, возвышаются и падают империи, открываются науки и искусства, совершенствуются — то медленно, то скоро; — из одних климатов переходят в другие; народы взаимно борются, и уже это сближает их; и «среди производимых ими опустошений смягчаются нравы, проясняется человеческий разум, народы, доселе изолированные, вступают в общение между собою, торговля и политические связи объединяются, наконец, все части земного шара, — и весь людской род в совокупности, в чередованиях покоя и волнений, блага и зол, движется безостановочно, хоть и медленными шагами, ко все большему совершенству». Культура в смене веков распространяется в пространстве; в так называемые средние века для цивилизации были приобретены новые земли, пребывавшие в древности в диком состоянии; далее начинаются плавания за океаны: «вселенная становится, наконец, известна». Нет пустых периодов, жизнь никогда не прерывается и не замирает; никакой век не может сказать о себе, что он достиг совершенства: «горе народам, которые, из слепого преклонения пред науками, замкнули их в рамки достигнутых знаний, стремясь тем их закрепить», этим объясняется застой некогда передовых наций [105]). Заблуждение — будто сразу можно изобрести и учредить наилучший строй, наилучшие законы, ибо сразу ничто не дается. Не заслуживают никакого восхищения законы Ликурга, основанные на предположении «тех химерических доблестей, тех нарочитых добродетелей (ces vertus de

système), коим столь часто приносилась в жертву добродетель истинная»... «Люди созданы для блуждания в потемках опыта»; и величайший гений не свободен от предрассудков своего времени. Беда, когда законодатель пытается создать конституцию вполне законченную и не подлежащую изменениям: он санкционирует ошибки своего века и парализует возможность будущего развития [106]).

Если рационализм есть радикализм, вера в неограниченное право и в неограниченную мощь преобразующего жизнь разума, то, очевидно, мышление Тюрго — антипод рационализма. Если понимание роли и значение коллективного народного творчества составляет отличительный признак романтизма, то сотрудник Энциклопедии Тюрго должен быть причислен к романтикам. И не звучит ли уже совсем по романтически его слово о «гении языка» (le génie d'une langue). как иманентной силе, неподвластной обстоятельствам? Правда, эти слова находятся в контексте, смысл которого сводится к утверждению о неизменяемости классических языков [107]); но не впадали ли в подобные самопротиворечия и мыслители эпохи романтизма?

Спору нет, первый ученик Сорбонны и сотрудник Даламбера по Энциклопедии подошел к романтикам чрезвычайно близко. Но его отделяет от них одна — едва заметная — черта, которая в истории составляет все, как в картине один штрих, всю ее меняющий. «Когда бросаешь взгляд на землю и когда видишь, в смене веков и на всем протяжении вселенной, какое малое число эпох и стран, знаменитых знакомством с науками и искусствами, блещет кое-где, подобно нескольким ярким точкам среди мрака, все покрывающего; когда сравниваешь греков или французов с индусами и американцами, или греков времени Александра с нынешними, или французов поры Людовика Святого с французами века Людовика XIV, — то поражаешься до чего человеческий дух может быть не похожим на самого себя (on est frappé de voir l'esprit humain si différent de lui-même»[108]). Я думаю, что эту фразу можно было бы, без риска ошибиться, переделать так, как Закман предлагает переделать слова Воль-

тера о Гомере (см. прим.), чтобы получить ее истинный смысл. Пусть Тюрго предпочитает медленные трансформации внезапным радикальным реформам; — это оттого, что таков наилучший путь достижения «истинного совершенства»: законы Ликурга были нелепы, шли в разрез со здравыми понятиями, «подрывали идею собственности, попирали права стыдливости, не считались с самыми нежными привязанностями родства и т. д.»[109])... Он не имеет представления о природе творчества в высших областях духа. Он объясняет успехи искусств — совсем как Перро — накоплением опыта: английская живопись потому стоит так невысоко, что англичане не поощряют художественной продукции: «во всяком ремесле métier — если плохой работник не имеет чем жить, а посредственный едва перебивается, — великие люди появиться не могут»[110]). Фонтенель проводил между прогрессом науки и искусств то различие, что прогресс в последних совершается быстрее, т. к. их правила проще и меньше числом, между тем как успехи науки приобретаются ценою кропотливых и сложных опытов[111]). Тюрго тоже различает эти области, но с другой точки зрения: «искусства, коих задача — доставлять нам удовольствие, ограничены, как мы сами. Время вызывает к жизни все новые и новые открытия в науке; но поэзия, или музыка имеют предел своего развития, определяемый гением языков, подражанием природе, ограниченной восприимчивостью наших органов чувств... Великие люди эпохи Августа дошли до этого предела и до сих пор служат нам образцами»[112]). Поэтому бесконечный прогресс возможен только в области науки. Таким образом, ясно, что и он не представляет себе возможности изменений культуры по существу. Но отличие его от прочих теоретиков прогресса состоит в том, что для него пределом развития искусства служит не отвлеченный идеал Прекрасного, а ограниченность наших средств восприятия и воспроизведения мира. Если рационализм определять (как Преллер), как убеждение в наличности безусловных критериев, — то признать Тюрго рационалистом можно только с известными оговорками. Правда, мы виде-

ли, что идея безусловных критериев далеко не чужда ему; однако она не стоит в центре его мыслей. Он — скорее натуралист; его интересует более, так сказать, самый механизм прогресса, нежели его идеальная цель. У него нет никаких определений того, что он считает безусловной Истиной, абсолютной Красотой и т. д. Его внимание устремлено не на «должное», но на «сущее». В то же время — несомненно, что Тюрго один из самых крупных представителей исторической мысли «Просвещения».

IV

Если теперь пожелаем найти общую формулу, которая годилась бы для характеристики «Просвещения» в лице всех его представителей, — радикалов, революционеров, Weltverbesser'ов, теоретиков бесконечного прогресса, как Тюрго или Кондорсе; консерваторов, традиционалистов, боящихся прикоснуться к сложившемуся укладу, как Монтескье и — в сущности — Борк, скептик, как Вольтер[113]) — то должны будем отказаться от понятия «рационализм», потому что к нему слишком уж приросло довольно сложное содержание такого рода, что распространить это понятие на всех видных мыслителей «Просвещения» было бы невозможно. Мы так привыкли смотреть на век «Просвещения», как на «Vorgeschichte» Французской Революции, что за политическим, социальным, этическим содержанием учений «просветителей», так неожиданно использованным «людьми 89—93 годов», не видим их самих. «Философ» XVIII в. для нас — носитель определенной доктрины, а не живое лицо, не психологический тип. Разумеется, — с точки зрения того, что «они сделали» для Французской Революции, resp. как они к ней относились, или могли бы отнестись, в какой мере им принадлежит «заслуга» ее подготовки — или в какой степени на них падает «ответственность» за нее, люди «Просвещения» должны быть распределены по известным категориям. Но как носители определенных психологических черт, они все принадлежат к одному и тому же типу,

признаки которого было бы удобнее обозначить термином — не «рационализм», но «интеллектуализм». Термин этот определяет формально характер их отношения к жизни, не относясь нисколько к содержанию их убеждений, теорий и требований. Автор «Общественного Договора» был «рационалист», но не «интеллектуалист»; напротив, автор «Духа Законов» был чистейшей воды интеллектуалистом, но менее всего «рационалистом». Я не высказываю здесь чего-либо существенно нового. Я только хочу напомнить о необходимости разграничивать наши понятия и не смешивать наших точек зрения. Слишком часто «сухость», «душевную черствость», «рассудочность» людей XVIII в. относят на счет «рационализма». Опять надо напомнить сказанное выше: за «мировоззрениями», поскольку под словом «мировоззрение» понимается определенная система наукообразных понятий, — лежит восприятие себя самого и мира, первичный психический акт переживания непосредственно данного; а это и есть то, что в данной связи, стараясь понять XVIII в., как особый культурный период, стараясь найти общий психический колорит его, мы хотели бы уловить. Спору нет, «мировоззрение» есть показатель душевного состояния. Рационалистические системы психологически связаны с интеллектуализмом. Но связь эта — не безусловна; во-первых, известная система, раз создавшаяся, может быть воспринята и теми, которые сами бы ее не создали; они могут как-то по своему, по особому, переживать ее, однако, так, что мы не в силах заметить привносимого ими эмоционального нюанса; во-вторых, известный психологический habitus может проявляться во вне в создании самых — с точки зрения содержания и метода — разнообразных систем мировоззрения.

Для того, чтобы теперь перейти к характеристике интеллектуализма, как психологического явления, — постольку, поскольку он нас сейчас и в данной связи интересует, — я начну с одного примера, важного потому, что он касается одной из самых ярких и самых привлекательных личностей XVIII в. Если рационализм есть вера в безусловные масшта-

бы, в абстрактные, построяемые «разумом» идеалы Добра, Красоты, Правды, — то Винкельман безусловно должен быть сопричтен к рационалистам. Бенедетто Кроче и Риттер поэтому берут его за одну скобку с прочими «законодателями вкуса» того времени; и действительно — как теоретик — Винкельман по существу — родной брат Вольтера, или даже Готшеда. Но теперь следует отметить о д н о, что отделяет Винкельмана от них. Конечно, и он верит в «правила», в «канон красоты», и он не понимает, что такое художественное творчество. Но он чувствовал красоту, переживал ее: он начал с того, что исполнился энтузиазма при виде образцов античного искусства и это возбудило в нем потребность найти и «разумно» объяснить, в чем секрет их обаяния [114]). Современники же его были только школьные критики. Их интересовали не произведения искусства сами по себе, а только то, насколько в них обнаруживаются «правила» — не «Прекрасного», а «хорошего вкуса». Эти «правила» и были для них самое главное. У Вольтера нет ни способности, ни потребности понять трагедию Шекспира, или Корнеля, или Расина в целом; он рассматривает их по кусочкам: здесь «неприличное» слово, здесь «несоответствующая достоинству трагедии» ситуация, здесь «образцовый стих» и т. п. Школьный педантизм, преклонение перед прописью, выучкой, «опытом», умелостью, — вот характерные черты этих людей. Три века гуманистическо-иезуитской муштровки не пропали даром. Иезуиты стремились к тому, чтобы весь мир обратить в «образцовую школу»; их идеалом человека был «первый ученик»; и, ставши фактически монополистами в области народного просвещения, прибрав к своим рукам дело воспитания и создав действительно в целом ряде отношений о б р а з ц о в у ю школу, они подчинили себе умы и души нескольких поколений, формировали их сознание, убили в них способность непосредственного переживания жизни, обратили своих воспитанников в «примерных учеников» до гробовой доски. То мертвенное, отвлеченное, бездушное отношение к жизни, которое так неприятно действует на нас в представителях «Про-

свещения», не имеет ничего общего с аскетическим пренебрежением действительностью, с отвлеченностью от жизни схоластиков. Последним жизнь казалась тусклой, потому что взоры их были ослеплны невыразимым блеском Истины; между тем как глаза «просветителей» отуманены «правилами». Для них «правила» сами стали догмой, заняли то место, которое у схоластиков принадлежало откровенной Истине.

С точки зрения иезуитской «образцовой школы» личность есть некая сопротивляющаяся педагогическому воздействию, но в то же время и восприимчивая среда, которую надо, во-первых, преодолеть, умертвив в ней «le moi haïssable» [115]), во-вторых наполнить известным умственным содержанием, для всех одинаковым, предусмотренным «учебным планом» (ratio studiorum). Сама по себе она есть нечто совершенно безразличное. У их «свободомыслящих» учеников преклонение перед всемогуществом Разума слишком часто сводилось к убеждению, что прилежная голова может все выучить.

Показательно, что люди XVII—XVIII вв. в своих автобиографиях рассказывают больше всего, как и чему они учились [116]). В пример, можно привести такие памятники этого рода, как автобиографию Вико и автобиографические части «Рассуждения о методе» Декарта. И разрыв с навязанным им школой мировоззрением, свой духовный перелом, они представляли себе, как переход от одной — скверной — школьной программы к другой — хорошей. J'apprenais le latin et les sottises, говорит о годах своего учения у отцов иезуитов Вольтер. Потом он выучился «истинам»...

Если я оглянусь на свою жизнь и буду стараться воскресить ее в моей памяти, фиксируя мое внимание исключительно на том, чему я учился, — мне, в сущности, нечего будет припомнить. После того, как полный «курс» какой-нибудь науки пройден, — все ее параграфы, главы, разделы, книги, сводятся в моем сознании воедино; в теорему об объеме усеченной пирамиды вошли все решительно предыдущие

аксиомы, леммы и теоремы геометрии; я могу разложить эту теорему на ее предпосылки; но это не будет реконструкцией хода моего математического развития, а только восстановлением в уме логического хода необходимых умственных операций. Точно так же люди XVIII в., так много — и в известных отношениях плодотворно работавшие над историей, — считая главным в исторической жизни умственный прогресс, понимавшийся ими, как постепенное накопление знаний, — переносили в историю свои представления об индивидуальном развитии (т. е. выучке), и потому были более, чем бессильны воскресить историю: они ее просто не видели и не ощущали. Они искали в истории того, что как раз не может служить основанием для распознавания отдельных исторических моментов: тогда-то было «пройдено» столько-то — много, или мало; тогда-то забыто, потом повторено, «воскрешено в памяти» (Возрождение); история была обращена в какой-то «классный дневник».

Книги, «руководства», учебники, учебный план, — все это предсуществует «прохождению курса». Гипостазирование отвлеченных понятий, психологически обусловлено их интеллектуализмом в указанном выше значении этого слова. Нажитая муштровкой привычка в н е ш н е г о отношения к истине, — предмету у с в о е н и я, а не результату т в о р ч е с т в а, обусловила собою склонность воспринимать творимые духом ценности, как п р е д м е т ы вещественного мира. В этом отношении «просветители», как мы видели, продолжают традицию поздних гуманистов. Они «материализуют духовное». Не следует вводить себя в заблуждение их терминологией, которая уже так напоминает романтическую: «le génie des langues», «l'esprit des nations», «l'esprit des lois»... Но для Монтескье «дух» законов есть некий предмет, который опасно трогать, потому-что можно разбить, а Вольтер считает, что «государи делают с духом народов все, что им угодно» [117]).

Может показаться удивительным, что такое тощее, скудное и мертвенное представление об исторической жизни воз-

никло в эпоху, столь проникнутую идеями человеческого достоинства и автономии личности, что такое полное непонимание сущности исторического развития совпало с возникновением столь грандиозных концепций натур-философии. Не были ли XVI—XVIII вв. эпохой, создавшей идею эволюционистического пантеизма? [118]) И не подводит ли все духовное развитие этого периода непосредственно к Гердеру, Шеллингу, Фихте и Гегелю? Однако, именно в натур-философском миросозерцании эпохи заключался предел, которым ограничивалось ее историческое понимание; с другой стороны, это миросозерцание само может быть рассматриваемо, как показатель жизнеощущения, исключавшего возможность более углубленного понимания истории. Мы подходим к другой стороне того же самого духовного явления, о котором уже говорили, — догматического рационализма. Преодолев догматизм католичества, новое время пришло к другому виду догматизма: на место «откровенной Истины», в чудесном порядке преподанной познающему субъекту, оно поставило систему истин, которые субъект, правда, открывает усилиями Разума, — но открывает, как нечто, опять-таки обязательное, безусловное и непререкаемое. В сущности, при всех своих усилиях, субъект остается пассивен. Не все ли равно, познается ли Истина в результате «озарения», «насилия благодати» или «открывается» дискурсивно, — если ей приписывается абсолютная объективная значимость, если личность никак и ничем не участвует в ее выработке, а только «находит» ее. Средневековье было временем наивного гео- и антропоцентризма. Все мироздание существовало «для» человека, объекта особых попечений со стороны Провидения. Человек выделялся из космоса, как неподвижная точка, к которой все тяготеет. Бруно, Галилей, Декарт, включили человека, вместе с землею, в цепь существ, подчинили его всеобщим законам космоса; но в то же время они и выделили его снова из космоса, сделав его только наблюдателем космической жизни. Всеединое распадение на три посторонние друг другу части: законодатель Бог, роль которого в сущ-

ности уже сыграна с того момента, как миру дана конституция, мир, «selon la charte» и субъект, механизм вселенной познающий. Перенос законодательных функций с Бога на человека, сделанный Кантом, ничем не мог отразиться на самоощущении субъекта, как носителя исторической жизни: ибо прежняя связанность человека оставалась: он уже не только «открывал», но и «создавал» законы; однако, сами эти «законы» были не нормами, вносимыми в космос личностями, а только формами постижения той же, по существу чуждой и посторонней субъекту, вне его лежащей, «вещи в себе». Человек-законодатель Канта оказывается прежним, мертвым, безличным «вместилищем истины». Эволюция философской мысли, таким образом, не влекла за собою нового самоощущения; — и не здесь следует искать его корни, но в новой мистике, в пробуждении непосредственного ощущения интимной, реальной связи Я и Вселенной. Можно «эволюционно вывести» философию истории Гердера, связав ее с его философией природы, из всего предыдущего развития рационалистической натур-философии, с ее могучим влиянием на развитие идеи прогресса в области человеческой истории; — остается одно — и самое главное, — что в Гердере отсюда никоим образом не «выводимо», и это: его мистическое сознание соучастия личности в жизни Всеединого. Можно и должно — поставить в связь мистицизм Гердера, Гете и романтиков с мистическим движением второй половины XVIII в., вообще; от этого ничто не меняется: мы имеем здесь дело с новым, совершенно оригинальным историческим явлением; — новым не в том смысле, что мистика конца XVIII и начала XIX столетий возникла внезапно, — она имеет свою длинную и достаточно известную историю, — но в том, что она все же явилась новым жизнеощущением, что эти мистики переживали жизнь по иному, нежели мистики средневековья или XVI и XVII вв. А это жизнеощущение и было тем, что мы называем историзмом.

ПРОБУЖДЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ЧУВСТВА

I

«Je sentis avant de penser, c'est le sort commun des hommes», говорит Руссо в своей исповеди. И далее там же (ч. I, гл. I): «je n'avais aucune idée des choses que tous les sentiments m'étaient déjà connus. «В 1-ой книге «Эмиля» к этим местам имеется параллель: «nous naissons sensibles, et dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons, pour ainsi dire, la conscience de nos sensations etc»...

Здесь имеется противоречие: в «Исповеди» он утверждает, что человек испытывает эмоции раньше нежели мыслит; в «Эмиле», говоря о том, что мы «рождаемся чувствительными», он очевидно хочет этим сказать, как это следует из контекста, что мы рождаемся со способностью воспринимать нашими чувствами внешний мир. Быть может, он сам не точно различал оба понятия, покрываемые общим термином, и Кондильяково учение о примате ощущений над познавательной способностью рассудка стало для него основой его собственного учения о примате чувства над разумом. В «Исповедании Савойского викария» находится третий вариант той же мысли: «существовать — значит для нас чувствовать (sentir): наша чувствительность (sensibilité) — бесспорно первее нашей способности мыслить (intelligence), и у нас были чувства (des sentiments) ранее идей. Кто бы ни был виновник нашего бытия (quelle que fût la cause de notre être), он позаботился об обеспечении нашего существования, снабдив нас чувствами (des sentiments) соответствующими нашей природе: и нельзя отрицать, что они-то уж во всяком случае являются прирожденными. Здесь «чувствительность» — биологический принцип, как и в цитированной выше фразе из 1-ой кн. «Эмиля» (ее продолжение: «... nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les, т. е. les s e n s a t i o n s produisent»...). Таким образом, он смешивает термины и понятия «sensations» и «sentiment», подобно тому, как в «Об-

щественном договоре» смешивает термины и понятия «общей воли» и «воли всех»; в приведенном месте« Исповедания веры» формулированная там психологическая теория служит обоснованием для его религиозной философии. Так — намеренно, или по невежеству — спутав понятия, он получает основание для того, чтобы проследить, начиная с ранего детства, ход своего развития, как «чувствительного», уже в определенном «руссоистском» смысле, — человека. Сначала «чувствительность» его развивается беспорядочно, отец читает с ним вместе романы, и он приобретает «этим опасным методом» необыкновенное в его годы «понимание страстей». «У меня не было никакого представления о вещах (о которых повествуется в романах), но чувства мне уже все были известны. Я ничего не представлял себе (je n'avais rien conçu), — я все чувствовал». Наконец, его чувствительность находит пищу. Он попадает вместе с двоюродным братом в учение к пастору Ламберсье. «Простота этой сельской жизни была для меня неоценимым благодеянием, ибо она способствовала тому, что мое сердце открылось для дружбы. До сей поры я знал только чувства, правда, возвышенные, но воображаемые. Привычка жить вместе мирной жизнью вызвала во мне нежную привязанность к кузену Бернару». Затем его «éducation sentimentale» вступает в новую стадию. В нем просыпается мужчина; с неподражаемым мастерством психологического анализа рисует он зарождение этой новой сферы душевной жизни. Так с появлением на сцену нового персонажа, «чувствительного человека», сразу создается автобиография, как мы ее понимаем, т. е. история душевного развития определенной личности. Наш «исторический» век, — век лирики, является и веком автобиографии. Современная автобиография есть явление, в истории человеческого духа стоящее совершенно особняком. Исповедь Блаж. Августина — при всей глубине самоанализа — все же не столько история индивидуальной души, сколько история борений между злом и добром, заблуждением и истиной, поприщем которых является человеческая душа. Средневековая автобиография уже совершенно абстрактна. Автор

изображает себя только с той стороны, которая по его мнению типична и назидательна. Автобиография Возрождения — повествование об отдельных, славных и занимательных деяниях, героем или участником которых был автор. Ad Posteros Петрарки, как и Confessions, стоит изолированно в истории культуры. Напротив, начиная с Confessions и со столь близкой ей по духу Истории Манон Леско, тянется непрерывно ряд подлинных автобиографий и автобиографических романов, являющихся едва-ли не самым показательными фактами духовной культуры современного человечества. Трудно сказать, в какой степени два названных произведения обусловили собою это явление. Имели ли бы мы без них Рене и Адольфа, Мемуары из-за могилы, Вертера, Поэзию и Правду и Вильгельма Мейстера, Воспитание сердца, Детство и отрочество, Подростка, Былое и думы? Во всяком случае, Confessions и Манон Леско были первыми произведениями этого рода. Что всех их роднит между собою, — это изображение внутреннего мира личности, как, во-первых, совершенно и вполне единственного. Во-вторых, — как беспрестанно меняющагося, причем каждый момент в этой смене представлен сам во всей его конкретной единственности. В третьих, — как единого, среди всех своих трансформаций; причем единство это состоит не в устремлении всего к одной и той же цели, не в постепенном развертывании какого-либо, раз навсегда заложенного в личность отвлеченного свойства (святости, добродетели), как в средневековой автобиографии; но в постепенном раскрытии личности, эволюции ее индивидуальности, достижении ею все высшей и высшей степени единственности. Уже Руссо говорит в начале Исповеди, что, — хуже ли он, или лучше других, — во всяком случае он на них не похож. Психологическая связь между сделанным Руссо открытием «чувствительного человека» и историзмом в применении к личной жизни — ясна [119]). Наши эмоции есть единственное, что обладает качественным своеобразием; эмоциональный колорит, которым сопровождается каждое наше переживание, никогда не повторя-

ется и поэтому является единственным principium individuationis образов наших воспоминаний. Руссо, быть может, был не так уж неправ, когда смешивал термины «sensations» и «sentiments». Попытаемся вспомнить что-либо из пережитого: в нашей душе всплывает ряд смутных образов — красок, звучаний, ароматов, — вместе с ними, и неразрывно с ними, впечатление когда-то пережитой, только их сопровождавшей и вне их не существующей эмоции. Известно, какую роль в вызывании этих теней погребенных в памяти эмоций играют случайно услышанная вновь мелодия, какая-нибудь старая, вновь найденная, вещь и т. под. Внешнее, материальное, служат здесь символами духовного. Отсюда у «чувствительного человека» эта способность ясновидения прошлого: «малейшие события того времени (жизнь у Ламберсье) мне милы исключительно тем, что они относятся к тому времени. Я вспоминаю все подробности, касающиеся мест, людей, отдельных моментов. Я вижу, как служанка или служитель возятся в комнате, вижу ласточку, влетевшую в окно, муху, севшую мне на руку, когда я отвечал урок; я вижу всю обстановку комнаты, где мы находились» (Partie I, L. 3.). И он прибавляет: «я знаю, что читателю немного дела до этого, но у меня лично сильнейшая потребность рассказать ему об этом». Или еще характернее, — в другом месте: «среди различных положений, в которые я попадал, некоторые запечатлены таким сильным ощущением счастья, что, вспоминая о них, я испытываю душевное волнение, как будто бы я вновь ихъ переживалъ. Я не только припоминаю время, место, людей, но и все окружающие предметы, температуру воздуха, его запах, колорит, нечто свойственное данному месту и только там ощущавшееся (une certaine impression locale qui ne s'est fait sentir que là), и живое воспоминание о котором меня снова туда переносит» (I, 3). Как, почему, в силу каких обстоятельств вскрылась внезапно эта совершенно новая способность так переживать мир? Надо ли было быть для этого тем, чем был «бедный Жан Жак», когда взялся за свою Исповедь, — чтобы уметь так уходить в свое прошлое, с такою силою вызывать его к новой жизни? И как

случилось, что эта больная душа заставила вибрировать созвучно казалось-бы идеально здоровую душу неизменно уравновешенного прошлого, могучего Гете? Во всяком случае, оба они явились несравненными изобразителями опоэтизированного прошлого. Не то, чтобы они прошлое прикрашивали (был ли Руссо всегда, — бичевал ли он себя, или восхварял, — правдив, — это особый вопрос, сюда не относящийся); но они нашли секрет дать ему прелесть очарования, с каким действует все, воспринимаемое единственным и неповторяемым. Нельзя сказать, чтобы Руссо не был откровенен, повествуя о своих отношениях к госпоже де Варан; и никто не назовет этих отношений ни красивыми, ни чистыми. И, однако, в его передаче они приобретают какую-то особую привлекательность; они не представлены в лучшем, чем были на деле, свете; они опоэтизированы. В этом смысле автобиография Гете и называется Dichtung und Wahrheit — не потому, чтобы Dichtung, в смысле поэтического вымысла примешивалась к Wahrheit в смысле протокольной точности передачи, а потому, что «правда» силою художественного воссоздания ее возведена на степень «поэзии».

Но то, что дали они оба, — есть нечто гораздо более (в связи с нашей проблемой) значительное, нежели просто опоэтизирование отдельных моментов прошлого. Руссо рассказывает в Исповеди (II, 9), как еще в 1756 г. он задумал другого рода работу. «Замечено, говорит он, что по большей части люди в течение своей жизни часто бывают непохожи на самих себя и словно превращаются в совсем других людей. Не для того, чтобы провозгласить эту столь известную вещь, задумал я написать книгу. Мой предмет был и новее и даже важнее, а именно: найти причины этих видоизменений и остановиться на таких, которые зависят от нас... Углубляясь в самого себя и исследуя на других, отчего зависят эти перемены в личности (à quoi tenaient ces diverses manières d'être), я нашел, что в значительной степени они обусловлены предыдущими впечатлениями от внешних объектов и что мы, постоянно подвер-

гаясь меняющему нашу природу воздействию на нас наших чувств и наших органов [120]), привносим в наши мысли, наши чувства, даже наши поступки, следствия этих видоизменений... Климаты, времена года, звуки, краски, тьма, свет, состав пищи, шум, тишина, движение, покой, — все действует на наше тело и, следовательно, на нашу душу»... Знать это, — значит найти путь к самовоспитанию. Он занялся этой темой (книга должна была называться La morale sensitive ou le matérialisme du sage), но вскоре бросил. Его теоретические занятия над проблемой личности нашли свое отражение в Исповеди. Помимо потребностей сызнова пережить свое прошлое, у него есть и другая цель: рассказать историю своего нравственного и умственного совершенствования, историю формирования своего мировоззрения. Отдельные эпизоды из его жизни привлекают его внимание не только потому, что это доставляет ему удовольствие, но и потому, что они имеют значение для его последующего развития: тем или другим событием обусловливалось появление зародышей (germe — постоянно встречающееся у него слово) тех или иных мыслей, чувств, черт характера. Education sentimentale, с изображением первых шагов которой начинается книга, прослеживается далее на всем протяжении первой части. Тщательно отмечаются события внешней жизни, — перемены в обстановке, в роде занятий, в состоянии здоровья, — которые всегда служили толчками к его внутренним перерождениям. Он рассказывает, например, об ударе, испытанном им, когда, возвратившись к «мамаше» из Гренобля, застал ее любовницей ее парикмахера. Он не пожелал делить с ним ее любовь и посвятил себя бескорыстным заботам о ней. «Так вместе с несчастьем начали всходить (germer) ростки добродетелей, которых семена были заложены в моей душе, которые были взращены учением и которые ждали лишь бродила горести, чтобы пустить ростки» (I, 6). Или (в II, 7) рассказ о несправедливости к нему правительства и общества при его столкновении с Монтегю: «безуспешность моих справедливых жалоб оставила в моей душе зародыш негодования против глупых граждан-

ских учреждений»... Он узнает (II, 8), что Дижонская Академия присудила премию за его Рассуждение: «известие это пробудило все те идеи, которые мне его (Рассуждение) внушили, вдохнуло в них новую силу и вызвало в моем сердце брожение той закваски героизма и добродетели, которую вложили в меня в детстве мой отец, моя родина и Плутарх». В II, 9 имеется ретроспективный обзор его духовного развития, приведшего его к началу его писательства и затем к новому душевному перелому. Войдя в литературные круги Парижа, он сначала был восхищен «простым и гордым укладом жизни» умственных тружеников. Но скоро он разочаровывается: «я не видел ничего кроме заблуждений и безумия в учениях наших мудрецов, — ничего, кроме угнетения и нищеты в нашем общественном укладе». Он воображает, что призван переродить общество и решает начать с самого себя: «доселе я был добр, теперь я стал добродетелен, или по крайней мере упоен добродетелью. Упоение это сперва было головным, потом захватило и сердце». На «остатках вырванной с корнем суетности» в нем стала пробиваться «гордость самого возвышенного свойства». «Я ничуть не разыгривал роли, я точно стал таким, каким казался; и в течение по меньшей мере четырех лет, пока длилось во всей силе это возбуждение, не было ничего из всего того великого и благородного, что только может зародиться в человеческом сердце, на что я бы не был способен. Вот откуда родилось мое внезапное красноречие, вот отчего в моих первых книгах разлит тот божественный огонь..., которого ни единая искорка не выбивалась в течение четырех лет, потому что он еще не был зажжен. Я в полном смысле преобразился (j'etais vraiment transformé). Он стал смел, заносчив, презрителен: «вообразите душевное настроение самое мне несвойственное: оно было тогда моим. Припомните те краткие промежутки, когда я становился другим человеком и переставал быть самим собою. Так было и в то время, о котором я говорю. Но вместо шести дней, шести недель, это состояние тянулось шесть лет и длилось бы, может быть, и долее, — не будь особых обстоятельств, положив-

ших ему конец и вернувших меня моей природе, над которой я хотел подняться. Эта перемена произошла, едва я бросил Париж... Перестав видеть людей, я перестал их презирать». Переселившись к г-же Д'Эпине, он становится прежним кротким и робким Жан Жаком. Но эта новая «революция» зашла слишком далеко. Он утратил душевное равновесие и внутренний мир, — «период роковой и страшный в судьбе, беспримерной среди смертных».

Подобно Исповеди, и Поэзия и Правда есть история развития личности — в смысле нравственного совершенствования, религиозного просветления и вместе пробуждения и вызревания творческого гения. Историзм выдержан последовательнее, чем у Руссо. Трансформации личности отмечены столь же резко и четко, но Гете не переживает их, как нарушения непрерывности в течении индивидуальной жизни, Он никогда не перестает быть самим собою. В Поэзии и Правде блестяще разрешена основная проблема истории: единичное здесь представлено как единственное и вместе с тем как единое в многообразии своих превращений [121]). Отдельные стороны личности развиваются в гармоническом единстве: развитие религиозное и развитие поэтическое — один и тот же внутренний процесс; — считает же он все свои стихотворения «Gelegenheitsgedichte — в высшем значении этого слова, — символическим выражением единой внутренней работы. «Мы видели на протяжении этого биографического повествования, как дитя, мальчик, юноша, различными путями стремился приблизиться к Сверхчувственному; сперва сочувственно поглядывая на некую естественную религию, затем с любовью задержавшись на религии исторической; позже, — испытав путем самососредоточения собственные силы и, наконец, радостно отдавшись вере философского характера» (eine allgemeine Religion [122]). Он открывает в себе то «демоническое», «богоравное» начало [123]), которое он поэтически воплотил в Эгмонте. Финалом из Эгмонта и завершается вся симфония Dichtung und Wahrheit. Как Исповедь Августина, его автобиография заканчивается там, где лежит предел его богоиска-

тельства. Но достижение этого предела изображено не в виде внезапного озарения, как у Августина [124]), но как результат непрерывного развития, — «stufenweise — как у Агасфера удивительной поэмы в III части Поэзии и Правды. Автобиография Гете еще более «генетична», чем Confessions, Каждый эпизод освещен двояко: он изображается, во-первых, во всей прелести конкретного и неповторяемого; во-вторых, в его значении для будущего. Более того, — некоторым деталям сообщен намеренно символический характер: таков знаменитый эпизод устройства алтаря [125]). Однако, здесь нет придуманности: символизм событий детства и отрочества соответствует убеждению Гете, что «то, чего мы желаем в молодости, мы достигаем в старости» [126]). У Руссо предмет автобиографии понят еще очень узко: это — «характер» личности в смысле совокупности достоинств и недостатков, пороков и добродетелей. В этом отношении он продолжает традицию французских классиков, — моралистов по преимуществу. У Гете это личность со всем богатством ее духовного содержания. Он не разграничивает чувствующего и мыслящего человека: идеи рождаются из эмоций и влечений, или вернее — вместе с ними.

Мы уже говорили о поразительном ясновидении Руссо, сказывающемся в изображении внешней обстановки прошедшего. У Гете такая же яркость, наглядность, пластичность. У обоих «обстановка» выполняет двоякую функцию: ей отводится место постольку, поскольку она влияет на развитие души; во-вторых, ее изображение служит для символической передачи внутренних переживаний. В D. und W. всюду, в Confessions в лучших местах — например, в эпизоде первой встречи с M-me de Warens — достигается полная спиритуализация материального. Если типичные представители Просвещения воспринимают и воспроизводят духовное sûb specie материального, — то с Руссо открывается новая эпоха: когда материальное воспринимается и воспроизводится sûb specie духовного.

II

Материя мертва, косна, непроницаема. Воспринимать мир исторического sub specie материального, — значит воспринимать его с этими предикатами. Воспринимать мир исторического sub specie духовного, значит прежде всего — воспринимать его б е з н и х. Историческое мышление первого типа гипостазирует состояния, отношения и ценности и претворяет их в вещи, лишь внешне связанные между собою. Равным образом, люди меняются, как законченные, наглухо замкнутые, непроницаемые «предметы», механически воздействующие друг на друга. Поясню это примером. Поль-Жанэ, в известной работе о «Страстях и характерах в классической литературе Франции» [127]), дает анализ психологической игры в «Андромахе». Гениальность Расина состоит по его мнению в том, что он достигает абсолютной цельности художественной схемы; все действующие лица связаны своими страстями вместе: малейшее изменение в отношениях одной пары (Пирр и Андромаха, Орест и Гермиона и т. д. в любых сочетаниях) отдается отраженными ударами на психике каждого персонажа и на отношениях прочих пар. Это правильно подмечено. Но заключение Жанэ удивляет: на «Андромахе», говорит он, таким образом, оправдывается закон взаимообусловленности страстей, переживаемых отдельными индивидами: «гармоническая игра людских чувств требует, чтобы ни один человек не был изолированным инструментом. Все, что звучит в одной душе, резонирует во всех остальных... Но анализ, произведенный самим же Жане, показывает, что у Расина нет ничего подобного. Изменяются с и т у а ц и и персонажей друг относительно друга, и в з а в и с и м о с т и о т э т о г о изменяются и их настроения. То Пирр, ничего не добившись от Андромахи, бросается к Гермионе, и тогда последняя отворачивается от Ореста; то Пирр возвращается к Андромахе, и тогда последняя в свою очередь возвращается к Оресту и т. д. Здесь есть какой-то автоматизм. Расиновы герои находятся, правда, в взаимодействии, но — как бильярдные шары.

Никакого «взаимопроникновения», никакого «созвучия душ» здесь нет. Души эти непроницаемы и глухи. В сущности это — не души, а только «вместилища страстей». Расин неподражаем в тонкости передачи всевозможных оттенков страсти в зависимости от перемены ситуации, — перехода от надежды к отчаянию, от радости к скорби, от сомнений и колебаний к уверенности; но это все одна и та же страсть, одинаковая у всех героев и героинь, «die Liebe» Сравните с этим дифференциацию «любви» у Руссо, — передачу различных оттенков самого чувства при изображении его различных увлечений — девицей de Wulson и г-жой Goton, позже г-жами de Warens и Bazile, или в Вильг. Мейстере — историю любовных отношений героя к Марианне, Филине, Терезе, и, наконец, к Наталии. Если мы называем все эти аффекты «любовью», то потому, что, не будучи «богами», не умеем «говорить собственными именами», — как этого хотелось бы Гете. Здесь, однако, есть свое единство, поскольку все эти аффекты принадлежат одному лишь Вильгельму, поскольку в них раскрывается его индивидуальность и притом так, что каждая последующая страсть «оригинальнее», самобытнее, «единственнее» предыдущих: ибо развитие человека есть развитие его «единственности». И здесь уже есть настоящая «интерпенетрация», взаимопроникновение личностей. Вильгельм вкладывает в каждую любимую им женщину свой идеал женщины, но и этот идеал в свою очередь индивидуализируется в зависимости от тех душевных даров, которые он от них, — этих женщин — получает [128]). Каждое его новое увлечение — новый жизненный опыт, его последняя любовь психологически мотивирована предыдущими. «Interpénétration» индивидуумов возможна лишь тогда, когда они — действительно individua, т. е. различны, т. е. ограничены, — значит, звучат по разному; тогда как человек — монада классиков, безразличное вместилище абстрактных страстей, будучи равен всем, ничего не может ни дать, ни взять от них, и, следовательно, n'a pas de fenêtres».

В приложении к миру «собственно истории», следствия

этой новой концепции духовной жизни были неисчислимы. Только в условиях понимания духовного, как индивидуального, и возможно было постигнуть и учесть факт взаимодействия верований, правовых воззрений, вкусов, привычек, этических представлений, культур, народов, языков. Только теперь стало возможно постижение таких явлений, как «эллинизм», «религиозный синкретизм», «арабская культура», происхождение под перекрестными византийским, арабским и южно-французским влияниями культуры раннего Ренессанса в Италии и т. д. Более того, — только теперь явилась возможность эти явления и связанные с ними проблемы у в и д е т ь. Надо вспомнить, как в XVIII в. ставилась — даже умнейшими и ученейшими из историков — проблема происхождения европейских наций. Для графа Boulainvilliers, напр., даже не существовало вопроса о происхождении французов. Французы это — «франки», которых он неизменно называет «les françois». Только у аббата du Bos заметно приближение к правильному пониманию вопроса: французская нация для него есть исторически возникшая величина, результат долговременного взаимодействия народов и цивилизаций. Он первый анализирует понятие «нации». Это слово имело, говорит он, другое значение в эпоху франков, чем теперь. Слова — народ — le peuple и нация — la nation — теперь синонимы. В старину было иначе. Теперь принадлежность к определенному месту рождения решает вопрос о национальности. В V в. «разумели под нацией общество, состоящее из известного числа правоспособных людей (citoyens), имевших собственные нравы, обычаи и даже собственное право. Под именем народа разумели, напротив, совокупность различных наций, обитающих на территории одной и той же монархии» [129]). Образование французской нации есть в его глазах процесс, сводящийся к ряду «договоров» франков с римлянами, затем, — ряду договоров варваров, поселившихся на галло-римской территории между собою, к вытравлению племенных законов «узурпаторами» и местными «тираннами». Инстинкт настоящего историка подсказывает Дюбо мысль о

важном значении и культурного приспособления (заимствование одежды), но эта сторона вопроса затрогивается им лишь мимоходом. Он понимает это взаимоприспособление, как преимущественно формальный, юридический процесс. Напротив, для Огюстена Тьерри здесь коренится труднейшая психологическая проблема: он хочет понять и показать душевное перерождение галло-римлян и варваров в результате совместного жительства и выработку нового психического типа — «француза».

Один любопытный пример из истории литературной полемики начала XIX в. послужит лучшим доказательством того, как значителен был указанный переворот в историческом понимании. Дело касается «Мучеников» Шатобриана, вызвавших немало нападок со стороны тогдашней критики. Главное обвинение «la grande accusation») сводилось по словам самого Шатобриана [130]) к следующему: «я допустил кощунственное смешение языческих божеств и божественных сил, чтимых христианами; я соединил чудесное обеих религий»... Шатобриан вынужден объясниться: «упрек в так называемом смешении культов в «Мучениках» настолько несерьезен, что можно удивляться, как он был сделан: это значит требовать, чтобы IV-ый век нашей эры не был IV-ым веком. Я говорил, как говорит сама история, и никакой поэт не соблюл бы столь же тщательно исторической правды в том, что касается нравов. Кто не в состоянии читать источники, пусть по крайней мере справится у Кревье: он увидит, что там на каждой странице христиане и язычники выведены совместно». Недовольство критиков вызвало само действие, разыгрывающееся на страницах поэмы: Демодок, «потомок Гомера» и прекрасная дочь его Кимодокея, «жрица храма Гомера», отправляющиеся в гости к христианину Ласфену, «потомку Филопэмена», принимающие участие в христианской «агапе», — Эвдор, сын Ласфена, и Кимодокея, влюбляющиеся друг в друга, их бракосочетание, благословляемое христианским священником и сопровождаемое пением языческих гимнов, исполняемых друзьями Демодока и т. под., — вся эта фабула, наивно при-

думанная для разрешения новой проблемы — взаимоприспособления и взаимодействия двух миров. «Ваши персонажи, — возражают ему, — не могли бы понять друг друга». «Какой здравомыслящий человек, отвечает автор, — не видит, что люди, живущие под одной властью, хотя бы они исповедывали разные веры, — имеют в силу необходимости общее представление — каждый о культе другого? В IV в. Иисус Христос был известен всякому, даже низкой черни, кричавшей: — «зверей на христиан». Часто случалось, что половина семьи была христианской, а другая языческой. И когда язычники и христиане беседовали между собою, если им случалось помянуть Христа или Юпитера, — что же, спрашивается: неужели они прерывали друг друга вопросами: «кто это Иисус Христос, кто это Юпитер?»... Если так, то приходится утверждать также, что Тертуллиан поступал нелепо, рассуждая о воскресении, о воплощении и о других тайнах, обращаясь со своими произведениями к язычникам... Турки и греки живут теперь в одних и тех же городах. Когда турок кричит: «Магомет, Алла», а какой-нибудь бедный грек отзывается: «Христос», — что же: хозяин и раб удивляются? Скажу больше: не только народы, подчиненные единой власти, хотя бы они служили разным божествам, понимают друг друга в силу привычки, — но сама природа приучает людей к взаимному пониманию с полу-слова в том, что касается веры». Эти самооправдания Шатобриана очень показательны: его критики очевидно представляли себе язычество и христианство разделенными некой непроницаемой переборкой. Христианство еще у Гиббона — есть нечто, абсолютно постороннее римскому миру, «вредное заблуждение», откуда-то извне этот мир подтачивающее.

Как ни наивно и примитивно понимание Шатобриана, все же его «Мучеников» надо признать произведением, «делающим эпоху», потому что здесь впервые была поставлена проблема взаимоотношения и взаимодействия различных культурных миров, и притом как проблема общественной психологии. На примере разработки именно этой Шато-

бриановской темы — «язычества и христианства» лучше всего уясняется, в каком направлении развивалось и углублялось современное историческое понимание. У Шатобриана «язычество» — все еще старое «классическое» язычество учебников «мифологии»; он послушно идет за христианскими апологетами, бившими по местам наименьшего сопротивления и разделывавшимися с давно умершими «богами Олимпа», — с той только разницей, что — классик по тайным влечениям сердца — он не способен пламенеть святой ненавистью к богам Гомера. У Шатобриана есть сознание близости язычников и христиан III века, но язычество и христианство остаются сами абсолютно несводимыми одна к другой, диаметрально противоположными, несоизмеримыми величинами; — и это представление еще держится у представителей ортодоксальной науки и у популяризаторов вроде автора «Камо грядеши». Но свободное исследование второй половины XIX века вскрыло такое огромной важности явление, как религиозный синкретизм; после работ Дитериха, Кюмона, Рейценштейна, Вендланда [131]), от старой схемы «двух миров», — «развратного и выродившегося» мира язычества и «нового мира» христианства, уже более ничего не осталось. Христианство трактуется, как одно из проявлений религиозного синкретизма, как одна из многочисленных, соперничающих между собою «религий искупления», основанных на «мистериях» [132]); выяснено огромное воздействие на развитие христианства, — от «благой вести», которую «получил» Ап. Павел от Господа и которую он «передает» другим, до религиозной философии Августина, — эллинистических религиозных и философских учений, равно как и мощное действие христианства на окружающую духовную среду [133]). Но научная мысль этим уже не удовлетворяется. Гефкен в своей прекрасной книге об «Исходе греко-римского язычества» [134]), подводящей итоги всему, что в этой области за последние годы было сделано наукой и вместе с тем устанавливающей новые точки зрения, из которых основной является заключенная implicite в самом заглавии «(Aus-

gang», а не «Untergang»), что «гибель» язычества была лишь его «эволюцией» [135]), — и особенно настаивающей на жизненности и живучести язычества, — метко указывает слабую сторону многих современных работ по религиозной истории первых веков нашей эры, — кропотливое подсчитывание отдельных «черт», «заимствованных» христианством из язычества и vice versa, как если бы речь шла о каких-то «сообщающихся сосудах» и как если бы в истории духа действительно могли иметь место какие бы то ни было «заимствования» чего-либо «постороннего», а не вечное творчество наново; — завершает свой труд оговоркой, что он является лишь предварительным исследованием для другой, «более высокой» темы, которая рано или поздно должна быть, наконец, разработана, а именно уже не «истории христианства», resp. «истории язычества», или же «истории борьбы язычества с христианством», но общей религиозной истории всей эпохи, истории, которая бы «показала нам всю внутреннюю жизнь этих времен во всеохватывающей картине» [136]). И не следует думать, что это преодоление старинной схемы контраста двух «миров» равносильно утрате понимания христианства, как самобытной исторической ценности. Напротив, через всю книгу Гефкена проходит полемика против недавно свирепствовавшей, и теперь еще не совсем затихшей страсти «выводить» все христианство «из» язычества [137]), — страсти, явившейся продуктом еще очевидно не вполне изжитого даже и в наши дни гипостазирования исторических понятий, обращения их в реальные «вещи». Более того: можно сказать, что только при отказе от взгляда на духовные с и л ы, каковыми были язычество и христианство, как на некие «в е л и ч и н ы», мыслимо действительное понимание и н д и в и д у а л ь н о с т и христианства, как это мы и видим у Гефкена. И если допустимо называть историческое понимание, без остатка покончившее с пережитками средневекового «реализма», именем того направления, которое явилось первой сознательной реакцией против «реализма» в области исторической мысли, — то небольшую книжку Гефкена, помеченную 1920 годом, следует причис-

лить к самым выдающимся образцам романтического понимания истории.

Это еще не все: переворот в личном сознании, описанный здесь, повлек за собою углубление в проблему взаимоотношения личности и общества. Покуда культурные ценности воспринимались, как неизменяемые вещи, покуда личное творчество понималось, как деятельность, направленная единственно к открыванию объективно-существенных ценностей и констатированию управляющих ими законов, покуда, наконец, прогресс расценивался только как накопление суммы знаний и опыта, как постепенное прояснение ума — проблема личности в истории в сущности вовсе и не ставилась. Результаты культурной деятельности мыслились нацело совпадающими с целями, которые деятель себе ставил, — тем более, что — согласно рационалистической концепции личности, — человек есть существо разумное, т. е. действующее по сознательно намеченным целям. Поэтому по результатам без малейшего колебания заключали о целях и намерениях. Отношение среды к новосозданным ценностям понималось столь же упрощенно: молчаливо предполагалось, что культура действует на всех, как всегда тождественный себе самому предмет: одни новое принимают, другие отвергают; одни понимают, другие — нет; одни сохраняют новоприобретенную ценность в чистоте, — другие ее подвергают порче. В течение столетий шла борьба из-за вопроса о том, что такое подлинное христианство; но никто, никогда не сомневался в том, что это подлинное христианство есть раннее христианство; протестанты хотели только реставрировать христианство, подобно тому, как впоследствии Виолле ле Дюк реставрировал памятники средневекового зодчества. Это — по разному понимаемое — подлинное христианство вполне и безусловно отожествлялось с делом Христа. Вопрос о том, какова была религия самого Христа никому даже не мог бы притти в голову. Огромная литература нашего времени посвященная «проблеме Иисуса», есть порождение не только освобождения на-

уки от конфессиональных оков и от соображений полемического, resp. апологетического свойства, не только повышенности требований научной акрибии и успехов исторической критики; — но также и понимание того, что творца надлежит отделять от его творения, поскольку оно обратилось в коллективное достояние, потому что индивидуальное, вообще, никогда нацело не совпадает с коллективным, и что поэтому историческое христианство никоим образом не может быть религией самого учителя. И снова можно отметить, что правильная постановка проблемы Христа составляет заслугу именно новейшей исторической науки. Долгое время, проблема еще сознается смутно — Христа стараются рационалистически «объяснить»; Штраус обращает его в безличный центр кристализации легенд и верований, разрешая, таким образом, проблему тем, что просто вычеркивает ее; Ренан, так старательно реставрирующий эмпирического Иисуса, в то же время лишает его всякой индивидуальности, объявляя религией Христа только то, что может быть принято без сделок с научной совестью всеми «порядочными» и «просвещенными» людьми; другие объявляют религией Христа христианство, каким оно — по своему «существу» должно быть; — и лишь теперь, после трудов Зееберга и Буссе, религию Христа можно считать освещенной во всей ее неповторяемой индивидуальности, — во всей полноте ее исторических черт, в которых живет и с которыми органически связано и то, что в ней вечно.

III

Из сказанного следует, что — с моей точки зрения — прогресс современной исторической мысли — то же самое, что прогресс романтического миросозерцания [138]). Поэтому я не буду ставить вопроса о влиянии собственно романтики на развитие исторического понимания и историографии так, как он в последнее время иногда ставится в специальной литературе (напр. у Риттера), а именно: какое влияние оказала небольшая группа лиц, «официально», так сказ.,

признанных романтиками, представителей «романтической школы», людей, за которыми название «романтиков» закреплено принятой в истории литературы терминологией, — на развитие историографии [139]), — другими словами, вопроса, в какой степени романтики обогатили историческое мышление новым с о д е р ж а н и е м. Само собою, что б е з у с л о в н о отделить этот вопрос от вопроса о ф о р м а л ь н о м значении умонастроения романтиков нет возможности. Если при всем своем космополитизме романтики заложили основы национального направления в немецкой историографии, то это оттого, что их космополитизм был результатом углубления в идею нации [140]); если на практике они дошли до реакционерства, до проповеди политического и религиозного застоя, то это оттого, что они сделали ложные выводы из впервые ими развитых идей о творческой роли национального и религиозного начала в истории. Немецкие романтики проделали ту же эволюцию, что и их русские ученики славянофилы; их заблуждения были результатом их «открытий; а эти «открытия» коренятся в их л и ч н о м сознании и в их м и р о о щ у щ е н и и, которые в наших глазах являются тем именно, чему в романтизме принадлежит непреходящее значение, между тем как те или другие отдельные их взгляды и оценки устарели и утратили интерес. То, что мы воспринимаем учение примыкающей к «собственно романтикам» исторической школы права о народном праве, как о неприкосновенной ценности, как некоторое противоречие собственным историко-философским предпосылкам этой школы, служит лучшим доказательством, что эти предпосылки учитываются нами как нечто новое, как показатель веяния «исторического» духа. Романтизм существовал и до немецкой «Романтической Школы», — и пережил ее. Но никто не проникал так глубоко, как некоторые из ее представителей, в психические основы романтизма, никто не выразил сущности романтического жизнеощущения так ярко и так рельефно. Поэтому романтическая школа берется здесь вне исторической перспективы, и изложение некоторых черт ее должно слу-

жить единственно в качестве приема развития наброшенных выше мыслей.

«Le romantisme, говорит Брюнетьер, c'est avant tout, en litérature et en art, le triomphe de l'individualisme, ou l'émancipation entiére et absolue du moi»[141]). Определение это может быть и глубоко верно и глубоко ошибочно; — все зависит от того, что разуметь под «индивидуализмом», — словом, у которого столько значений, что оно — не будучи само ближе определено, — не говорит уже нам ровно ничего. Автор одной недавней статьи о генезисе романтизма [142]), развивая формулу Брюнетьера, считает, что романтизм, так понятый, характерен и для нашего времени но подчеркивает, что между современным романтизмом и романтизмом Руссо, или романтизмом «классического периода», имеется, коренное, различие: notre temps... n'est point généralement (?) romantique. Il aspire trop à une interpénétration des esporits, à une communion des âmes, à une fraternité dans l'émotion pour faire songer au fier (?) ou insolent (?) individualisme romantique.

Пример этого свидетельствует о том, насколько мало все, что было сделано наукой для выяснения психологической природы и философской сущности романтического индивидуализма, вошло в сознание даже людей, специально проблемами романтизма занимающихся. Приходится настаивать на том, что с одной стороны нелюдимость, неуживчивость, и даже просто щепетильная заботливость о своей независимости, — не имеют ничего общего с «романтическим индивидуализмом», хотя и могут встречаться в качестве характеристических черт у того или иного «романтика»: с другой же стороны чувство непреодолимой трагической изолированности каждой индивидуальной души, — есть чувство, свойственное каждому, глубоко переживающему жизнь; — и прежде, и в наши дни.

Брюнетьер по своему прав: «романтизм» это — «индивидуализм», и индивидуализм романтики есть ключ к пониманию сущности «романтического» историзма, вернее — историзма вообще.

Общий учитель первых романтиков, Фихте, определяет «индивидуальное», как «низкое и безобразное». Из контекста ясно, что под «индивидуальным» он здесь разумеет единичное в его конкретной данности [143]). Индивидуальное есть случайное. И тот же Фихте из понятия Я выводит всю свою систему. Фихтево Я есть чистый разум. «Я» его учеников — иррациональная сила, творящая мир. Их индивидуализм — не что иное, как учение о развитии личности в процессе ее саморасширения, или, что то же (как это выражено уже и у Фихте, напр. в вышеприведенных словах) в процессе творчества. Романтическое жизнеощущение есть прежде всего ощущение творческого преодоления границ эмпирического Я. Поэтому ощущение взаимопроницаемости индивидуумов не только не противоположно романтическому жизнеописанию, но наоборот, — составляет его основное ядро. «Общность, плюрализм — это наша внутренняя сущность, и, быть может, всякий человек принимает участие в том, о чем я мыслю и что делаю, как и я принимаю участие в мышлении других», говорит Фр. Шлегель [144]). Быть может, всего показательнее с этой точки зрения оказалась бы романтическая любовь; особенности интимного, чисто-личного переживания всего лучше вскрывают психологическую подпочву того или другого миросозерцания. «Слияние душ», полная самоотдача себя любимой, — так у Новалиса, — впервые после эпохи «мистики любви», — определяется это чувство [145]). И вместе с тем, — опять-таки совершенно как у представителей мистики любви, как у Бернарда и викторинов и как у их учеников, миннезенгеров и у Данте, — любовь земная переживается, как прообраз любви небесной, как намек на нее и как путь к ней; из соединения двух любящих сердец рождается религия, открывается Бог [146]). С другой же стороны это саморастворение своего Я в высшей духовной сфере, является и его самоутверждением; духовное взаимооплодотворение создает личность [147]).

В любви преодолевается замкнутость и ограниченность эмпирического Я и вечный дуализм Я и не-Я. Не диалекти-

чески, но в целостном духовном акте вырастает «большее Я» Новалиса, стоящее н а д границами «Я» и «не-Я» первичного опыта. Оно, это «большее Я», и есть настоящее «Я»; только выходя за пределы самого себя, лицо становится личностью; на той ступени, на которой существуют и «Я» и «Ты», как раздельные величины, еще нет индивидуальности; индивидуальность не дана вместе с особью; даны лишь ее зачатки, вырастающие в результате выхода из своей особности [148]). Из этого следует, что, чем шире Я, тем оно с л о ж н е е — и тем и н д и в и д у а л ь н е е [149]); теория эволюции уже вся заключена в этих рассуждениях Новалиса. Надо ли говорить, что т а к понимаемая эволюция не имеет ничего общего с автоматическим «приспособлением внутренних отношений к внешним»? Эволюция Новалиса есть «т в о р ч е с к а я эволюция»; — принципом ее является л ю б о в ь [150]), творческая, активная, преобразующая, расширяющая индивидуальность сила.

Индивидуализм романтики — не что иное, как непосредственное переживание жизни духа, как вечного становления, как чисто творческой деятельности; другими словами, «романтизм» есть единственное истинное понимание природы духовного, полное и окончательное освобождение сознания от остатков материалистического взгляда на духовное. Творчество всегда индивидуально, ибо не может существовать без творящего субъекта; всякая духовная деятельность есть самоутверждение субъекта; — отсюда — отожествление знания с самопознанием; отсюда учение Новалиса о самопознании, как пределе духовной деятельности [151]). «Индивидуальное не противоположно общему, но е с т ь общее: расширение индивидуальности равносильно возрастанию индивидуализации; общее не существует в н е индивидуального. Чем поэтому на продукте творческой деятельности резче выражен личный отпечаток, тем бо́льшую он имеет общечеловеческую ценность [152]). Отсюда «фаустовское» тяготение романтиков к «безграничному», эта жажда безустанного обновления [153]) личности и влечение к истории, открывающей «совершенному» человеку возможность «жить во многих местах и

во многих людях[154]), — влечение, другой стороной которого является «космополитизм» романтиков вместе с их преклонением пред германским «народным духом» за его способность к безграничному расширению[155]).

Таким образом, приходим к выводу, что «взаимопроницаемость» личностей не есть что-либо, постороннее духу романтики, но составляет, напротив, неотъемлемую принадлежность романтического индивидуализма. Индивидуализм Руссо, Гете и романтики находится в духовном сродстве со средневековой мистикой; ибо именно эта способность сочувственного понимания, способность претворять в себе окружающее и самому в нем растворяться и составляет сущность всякой мистики, — независимо от того, что служит теоретически построенным объектом мистического постижения: Бог, природа, или человечество.

Надо отметить одну черту, отделяющую мистику нового времени от средневековой, сообщающую ей ее своеобразие. У Гете она сказалась ярче, нежели у «собственно романтиков»; во всяком случае, теоретические убеждения были у него приведены в большую согласованность с нею. Мистика Средневековья будила духовную самодеятельность и — как всякая мистика — приводила к пантеизму. Но для средневекового человека пантеизм был опасной гранью, за которую он не смел переступить, и от которой его удерживало все его воспитание в духе веры во вне-мирового, личного Бога. Мистика нового времени родилась в условиях торжествующего пантеизма. Конечно, «пантеизм» Новалиса[156]) есть нечто иное, нежели пантеизм Гете; однако, и его христианство есть нечто иное, нежели христианство св. Бернарда, или Ришара[157]). «Активность» духа средневекового мистика была активностью в смысле постижения путем личных усилий вне мира находящегося Бога; активность мистика нового времени есть переживание своей сопричастности Богу-Творцу. Allah braucht nicht mehr zu schaffen; wir erschaffen seine Welt.

Натур-философия XVI—XVIII в. в. стала религией в подлинном значении этого слова; ее «предмет» из «объекта

познания» обратился в непосредственное переживание. В этом и только в этом — заключался переворот, совершившийся в культуре; но этот переворот был принципиального характера: «субъект», «мир» и «Бог» перестали быть раздельными терминами; жизнь была постигнута, как процесс, творимый субъектом. Ранее, нежели Гегель развил в систему понятий ту идею, что познавание мира есть то же самое, что и миротворчество, — она была уже пережита в качестве непосредственного внутреннего опыта Гете и романтиками. Поэтому идея прогресса имеет у романтиков совсем другой характер, нежели у «теоретиков прогресса» XVIII в. Мы уже видели, что связь между убеждением в наличности прогресса и историзмом отнюдь не безусловна. Теперь нам открывается и другая сторона проблемы. Историзм не есть только понимание исторической жизни, как движения и как развития. Он есть прежде всего понимание исторической жизни, как свободного развития. Романтики были высокого мнения о Кондорсе, потому что он был теоретиком прогресса; но на деле они влагали в его учение принципиально другое содержание, нежели сам Кондорсе. Духовный перелом, происшедший во второй половине XVIII в. и связанный с именами Руссо, Гердера, Гете, Шеллинга, Новалиса и Шлегелей, можно сравнить с переворотом, совершившимся в Европе в XII в.: в обоих случаях теоретическая мысль развивалась эволюционно и закономерно; но в обоих случаях ее развитие осложнилось радикальной переменой в области самоощущения, и в силу этого в обоих случаях мировоззрение, оперируя с прежним запасом знаний и понятий, само радикально переменилось.

Остается выяснить последнюю сторону понятия историзма. Историзм романтиков расценивается обычно, как пробуждение интереса к бывшему доселе в пренебрежении национальному прошлому, к «романогерманскому средневековью», и ставится в связь с их определенными, конкретными идеалами и с их симпатиями к «органическому» общественному укладу, к религиозным основам культуры (к католи-

цизму), с их патриотизмом и пониманием значения культурной и политической традиции; историзм их, таким образом, принято считать «положительной» стороной того же романтического миросозерцания, «отрицательной» стороной которого является реакционность. Романтиков Запада потянуло к средним векам, как русских романтиков к Московской Руси, и это заставило их серьезно заняться историей, погрузиться в грамоты и хроники; наконец, при содействии исторического романа, открыть «couleur locale», понять значение «малых фактов», уяснить себе важность изучения исторической «обстановки», поскольку на ней запечатлена «душа прошлого». В этой схеме генезис романтического историзма, объясняется какой-то случайностью. На самом деле историзм романтиков отнюдь не является своего рода премией за их в сущности посторонние истории увлечения; нельзя даже сказать, что он «вытекает» из их мировоззрения: историзм, как и индивидуализм, и есть это самое мировоззрение. Совершенно верно, что увлечение Средневековьем, этой в представлении романтиков «романтической» по преимуществу эпохой, Средневековьем не таким, каким оно было, но каким они его желали видеть, — стоит в связи с положительными идеалами романтиков. Для них «средние века» были тем же, чем для их духовных праотцев, мистиков эпохи раннего Ренессанса, был античный мир: экран, на который они проэктировали свою грезу высшей, гармонической, идеальной жизни. И подобно тому, как Данте, Риенци и Петрарка рисовали себе — в согласии с мистическим учением о «регенерации» — осуществление своего идеала в будущем в той форме, в какой он по их представлению уже однажды воплотился, — и новые мистики говорят о «палингенезии», о «возрождении»; Новалис, независимо от Сен-Симона мечтает о возврате средних веков в смысле «органической эпохи», но только, — в отличие от основателя «религии человечества» — он связывает с возрождением идею восстановления подлинного христианства и христианской Церкви [158]). Но для нас сейчас это разительное сходство романтики и раннего Ренессанса интересно,

главным образом, постольку, поскольку оно показательно психологически. Как и у людей XIV в., и у романтиков новое мировоззрение явилось результатом нового внутреннего опыта, самоуглубления, повышения и обострения личной религиозности, напряженности жизненного тоноса. Романтическая тоска по прошлому — не что иное, как своеобразное выражение веры в будущее; «реакционерство» — лишь порождение эсхатологического настроения [169]), а и то и другое вместе — проявление романтического стремления личности к расширению сферы внутреннего опыта и к творческому саморастворению во всецелом.

Понимание духовного, как творчески самораскрывающегося, привело романтиков к взгляду на культуру, как на individuum в указанном уже нами смысле: исторические ценности — не «предметы», но individua; культура не «делается», не «находится», не «заимствуется», но всегда и всюду заново творится; культура — не совокупность полезных и приятных предметов, но живое и единое целое, — организм; — таково в краткой формулировке представление романтиков о природе исторической жизни.

Если историзм — то же, что понимание исторической жизни, как жизни духа, то одно из притязающих на главенство исторических направлений — экономический материализм — не может считаться «историческим» направлением научной мысли. Ибо для экономического материализма характерно именно игнорирование творческой деятельности духа. К. Маркс не гегельянец, но скорее прямая противоположность Гегелю. От Гегеля он взял только схему. То, что у него диалектически развивается, это не творящий ценности дух, а соответствующие этим ценностям отвлеченные понятия. Его реалистическое понимание истории имеет право на это наименование лишь в том случае, если со словом реализм связывать его средневековое содержание. Гипотетический homo oeconomius, взятый им из классической политической экономии (не забудем, что «Капитал» по своему первоначальному заданию — «Критика политической экономии»), обращенный им в агента исто-

рической жизни, на деле есть только — пациент. На различные внешние возбуждения он соответственным образом различно и реагирует, оставаясь, однако, всегда тождественным самому себе. Как и в классической политической экономии, — личность есть лишь некоторый постоянный коэффициент, который, значит, может быть из поля зрения историка, без ущерба для его работы, устранен. Марксизм сближается с исторической концепцией Просвещения не с точки зрения своего содержания, как полагает Гуго Преллер (см. выше), не в силу того, что основывается на вере в абсолютные категории и абсолютный идеал разумного и справедливого строя (с этой точки зрения пришлось бы и Гегеля причислить к Aufklärungsmenschen), но формально, — самой основой своего отношения к объективно данной реальности.

В специальной литературе произведения историографии принято классифицировать по признакам политического, религиозного и т. д. направления авторов, по их историософским взглядам, по их литературным приемам. У Фютера все эти классификации беспорядочно переплетаются так, что, в конце концов, пропадает всякая классификация [160]). С точки же зрения, развиваемой здесь, возможна только одна группировка произведений историографии: по степени их историчности, т. е. большей или меньшей степени свободы от натурализма, механизма, интеллектуализма, от средневекового «реализма», — большей или меньшей выдержанности точки зрения на историческую жизнь, как на вечное обновление, вечное творчество, самораскрытие духа; — другими словами, по степени соответствия романтическому историческому пониманию. Но здесь возникает одно затруднение. Изучая историческую литературу нашего времени, можем заметить, что выделению, с точки зрения «романтичности», подлежит не одна группа произведений, а две, из которых каждая будет выражать одну определенную сторону характерного для романтизма исторического понимания. Мы стоим, таким образом, перед новой проблемой.

ЭКСКУРС ПЕРВЫЙ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ «РЕНЕССАНСА».

Сущность охарактеризованного в тексте умонастроения и время его возникновения составляют спорный пункт в научной литературе. K. Brandi: Das Werden der Renaissance 1910, стр. 8, датирует начало Ренессанса в смысле появления сознания возрожденной жизни XV-ым веком. K. Burdach: Reformation-Renaissance-Humanismus 1918, стр. 108, полемизируя с ним, выдвигает следующую формулировку: Das Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Petrarcas, Boccaccios, Rienzos, es bleibt im 15 Iahrh. wirksam und wird im 16 Iahrh. zu dauernder Gültigkeit fixiert. Наконец, P. Ioahimsem в весьма содержательной и важной для понимания и оценки идей Бурдаха критической статье — Vom Mittelalter zur Reformation, Hist. Vierteljahrschr. XX Jahrg. 1922, 426 s. приводит взгляд на необходимость различать значение понятия «возрождение» в Средние века и в эпоху Ренессанса: es ist doch ein einleuchtender Unterschied zwischen der Idee der religiösen Wiedergeburt, wie sie das ganze Mittelalter durchzieht, und dem Gefühl des Wiedergeborenseins in der Renaissance... Jene bedeutet die noch unerfüllte Hoffnung auf eine religiöse Erneuerung, und zwar zunächst immer für den einzelnen, sie ist prinzipiell eschatologisch, dieses ist aus dem Bewustsein des erreichten neuen Zustandes erwachsenes Lebensgefühl, es ist principiell Distanzierung der Vergangenheit, aber nicht Wiedergeburt, sondern Wiederbelebung. Стр. 462, прим. 3.

Насколько я понимаю, в этой формулировке истина смешана с рядом недоразумений, которых источник заключается, повидимому, в том, что автор вполне произвольно взял «Средние века», как культурное целое, за одну скобку. В «Средние века» всегда жива была надежда на «религиозное обновление»; она была действительно «принципиально эсхатологического» характера, но эта надежда на будущие «землю новую и небо новое» никоим образом не относилась

«к единичным личностям», носила не индивидуалистический, а «социалистический» характер. С этой точки зрения средневековое «возрождение» не отличается принципиально от «возрождения», как его понимали люди эпохи Ренессанса: отличие заключается в том, что в средние века, как говорит сам Иоахимзен, «возрождение» ожидалось в будущем, тогда как в пору Ренессанса настоящая жизнь переживалась, как уже «возрожденная»; но это переживание уже было свойственно и Риенци, и Петрарке, и Салутати, и Боккачио, относительно Данте и Бонавентуры я бы этого — вслед за Бурдахом — не сказал. С другой стороны, наряду с идеей социального, коллективного возрождения, уже в средние века возникает (однако, не «проходит через все Средневековье», как формулирует Иоахимзен), и именно в XII в., связанная с мистикой идея личного возрождения; но индивидуалистическое жизнеощущение, в условиях которого появилась эта идея, никоим образом не может быть названо «принципиально-эсхатологическим»: сущность мистических переживаний ведь в том именно и состоит, что мистик уже ощущает себя «возродившимся», «переродившимся». Эти противоречивые чувства, настроения, переживания, идеи могут уживаться в одной душе, в одном сознании; — и действительно уживались у людей XIV в., у Данте и у Риэнци. И это непосредственное переживание собственного возрождения, «преображения» в мистическом акте, этот религиозный индивидуализм (Иоахимзен), не признавая Данте религиозным индивидуалистом — Dante ist weder politischer. noch religiöser, aber ethischer Individualist, пишет он, стр. 444, судит слишком по протестантски: пусть религиозность Данте была религиозностью св. Бернарда, как правильно указывает Иоахимзен; эта религиозность, не будучи «протестантской», (носила все же — при своей строгой католичности, всецело индивидуалистический, потому что мистический, характер) сообщает особую специфическую окраску их «эсхатологии», или, лучше сказать, хилиазму: это уже не «учение», историко-философское, чисто головное убеждение, как у Оттона Фрей-

зингенского, или Гонория Отенского, но именно трепетное, напряженное ожидание чего-то такого, что должно сбыться, предчувствие и, если можно так выразиться, предвкушение celi novi et terral novae, которое легко может перейти в уверенность, что преображение мира уже настало. В точных понятиях эту разницу отношения к исторической жизни у «типического человека средневековья» и у «возрожденца» трудно выразить. Когда Иоахимзен (стр. 448) определяет Риэнци, как «eine gotische Erscheinung», он может в подкрепление этой формулы сослаться только на его, Риэнци, «latinitas». Но мировоззрение известной эпохи не исчерпывается кругом обращающихся в ней выразимых в понятиях идей. «Мировоззрение» не отделимо от «мироощущения»: историк вынужден или вовсе отказаться от изучения духовной стороны исторической жизни, ограничиваясь «внешними фактами», или отважиться итти до конца.

ЭКСКУРС ВТОРОЙ

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ РОМАНТИКИ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЭЛЬКУСА.

(Siegbert Elkus: Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Erforschung, 1918).

В своей замечательной по напряженности методологических исканий книге, написанной в решительном противодействии историко-литературному методу исследования романтики, отличающему Вальцеля и его школу, Элькус указывает на опасности, связанные с приемом изучения романтической м ы с л и на основании исследования ее внешней оболочки, — «стиля». Вскрываемые им трудности такого рода, что от них никак нельзя отделаться общими рассуждениями на тему le style c'est l'homme: речь идет об условном жаргоне тесного замкнутого кружка «гениальных» людей. Этого мало: Элькус убедительно доказывает (35), что романтики, привыкши объясняться условными словечками и намеками, не всегда отчетливо понимали и друг друга (превосходную параллель к нарисованной им картине пред-

ставляет то, что открывается нам со страниц «Эпопеи» А. Белого). Задача исследователя, таким образом, состоит не в том, чтобы от «стиля» сделать заключение о «человеке», но в том, чтобы проникнуть в духовную сущность «человека», преодолевая преграду, воздвигаемую «стилем». Но Элькус не продумал другой стороны проблемы: откуда же взялся и как сложился самый «стиль»? И неужто «стиль» есть только случайное одеяние мысли? И как отделить «душу» от «стиля»? Когда Элькус говорит, что «стилизация духовных привычек и некоторых особых наклонностей ограничивает не самих индивидуумов, но только формы и возможности их самообнаружения» (44), то тем самым он обращает индивидуум в какую-то с методологической точки зрения «вещь в себе», т. е. в понятие, с которым науке нечего делать. Individuum est inffabile, и «мысль изреченная есть ложь»: таково общее правило, и в этом отношении романтики не составляют исключения. Различия могут быть только в степени методологической трудности возможно большего приближения к individuum: Вольтера понять легче, чем Новалиса, но адэкватное понимание Вольтера так же невозможно, как и адэкватное понимание Новалиса; и для нас подлинным Вольтером всегда будет тот Вольтер, который высказался и только в этих своих высказываниях. Элькус вполне прав, осуждая свойственный школе Вальцеля, в сущности чисто Лампрехтовский прием «синтетического» подбирания родовых черт стиля для истолкования индивидуальностей; но из этого следует только то, что для понимания, напр., Новалиса нельзя ограничиваться знакомством с «романтическим стилем», а надо изучить его, Новалиса, собственный стиль. Что же касается методологического приема, полезного как предохранительная мера от впадения в бесплодный «александринизм», то таковым надо считать изучение стиля в его зарождении, — когда исследователь имеет возможность стать свидетелем поисков нужной для стремящейся воплотиться мысли формы. Тем самым оправдывается методологическая ценность преимущественного внимания, уделяемого совре-

менной наукой именно ранней романтике. Это можно показать на одном примере, имеющем непосредственное отношение ко всему содержанию настоящей работы. Прекрасная книга Элькуса представляет собою методологическое введение в начатый им (он скончался в 1916 г. 32 лет от роду) труд по истории поздней «политической» романтики. Элькус стоит на той точке зрения, что для понимания романтики гораздо плодотворнее обращаться ко времени, когда романтикам приходилось решать задачи, ставившиеся самой жизнью, нежели задерживаться на периоде, когда они «гениально» ткали отвлеченную паутину своего эстетико-философского миросозерцания. Только с того момента, когда романтизм перестал быть замкнутой сектой немногих «посвященных», вскрываются подлинные черты романтической мысли. Более того: только теперь подлинная романтическая мысль слагается. В связи с этим Элькус говорит о другом методологическом грехе современного исторического направления, изучающего культуру в ее «стиле»: направление это не считается с тем, что «каждый мыслитель, в конце концов, — будь он самый крайний спиритуалист, — не имеет в своем распоряжении никакого иного материала, кроме мира, с которым он во всех отношениях связан» (стр. 72). «Единство личности» — методологически столь же, если не более опасное понятие, как и понятие «культурного стиля». Оно в другом смысле, но столь же сильно препятствует пониманию и должному учету творческих возможностей individui (конкретной личности или культурной среды; см. н. с. стр. 46—49 и всю III гл.). Элькус не отрицает единства individui — он лишь формулирует основательные методологические сомнения насчет допустимости слишком поспешных выводов относительно пределов того, что я бы назвал автономной самоограниченнстью individui Из того, что индивидуальное — е д и н о, еще не следует, что оно а б с о л ю т н о н е и з м е н я е м о, и требование Элькуса учитывать воздействия, испытываемые творческой индивидуальностью со стороны «мира», как ф о р м и р у ю щ е й и н д и в и д у а л ь н о с т ь с и л ы, совершенно законно.

Надлежит дать себе отчет во всем значении поднятой Элькусом методологической проблемы. Она касается роковой антиномии основных и не покрываемых никаким высшим и более общим понятием исторических понятий «индивидуума» (личности, направления, сферы деятельности) и «среды», — понятий, правда преодолимых теоретической мыслью, поскольку она рассматривает мир исторического, как поприще игры духовных энергий, но к которым методологически она не может подходить иначе, как к определенным автономным величинам, находящимся в постоянной борьбе и в постоянном взаимодействии, так что наше представление о «сущности» каждого исторического явления неизбежно должно меняться в зависимости от того, рассматриваем ли мы его «в себе», или вдвигаем его в какие-либо рамки, и в какие именно. Так обстоит дело и с вопросом о «сущности романтики». Предвосхищая свои выводы, Элькус говорит, что исследование поздней романтики открывает в ней черты, о которых результаты наблюдений над ранним периодом этого движения не позволяют и догадываться. Так, напр., близость романтизма к миропониманию Просвещения, «антиисторичность» которого автор объявляет одним из научных предрассудков. Даже Дильтей, говорит он, недооценил в этом отношении XVIII-ый век. Реабилитируя XVIII-ый век, автор отмечает такой факт, как развитие в это время исторической критики и «утончение метода исследования хартий и документов», что по его мнению «принимало такое выдающееся участие в выработке исторического чутья» (53, прим.). Факт блестящего процветания эрудиции в XVII—XVIII в. известен каждому историку. Ее значение для выработки исторического чутья тоже хорошо известно. Но владение методами, способствующими развитию исторического чутья, еще не служит гарантией наличности этого чутья. Развитость беглости пальцев, конечно, очень облегчает пианисту задачу интерпретации Шопена. Однако, никто не назовет ученика консерватории за то только, что он удачно справляется с этюдами Мошелеса, хорошим исполнителем Шопена. Замечательно, что величайшие

эрудиты старого времени были, если можно так выразиться, никакими историками. Надо было бы также еще показать, что историческая наука нашего времени выросла из эрудиции XVIII-го века. На самом деле, переворот в исторической науке совершили, говоря вообще, люди, ставшие эрудитами потому, что они у ж е б ы л и историками. Когда автор (65) отмечает заслуги XVIII в. в области сравнительно-исторического исследования культурных явлений, и говорит, что «работы Узенера и Дитериха, насколько бы богаче и глубже ни было их историческое понимание, в существе дела продолжают тенденцию XVIII в.», то и здесь он только неудачно, потому что черезчур расплывчато, формулирует общеизвестный факт: «обогащение и углубление исторического понимания» в данном случае состоит как раз в том, что «тенденции» XVIII в. заменяются совершенно иными: сочувственным проникновением в природу религиозного творчества, учитыванием значения религиозного опыта, как действенной основы культуры; тогда как «тенденции» XVIII в. дальше доказательства «неразумности» и «ошибочности» религий, путем их сопоставления, не простирались. В этом отношении хороший пример мощной умственной индивидуальности, роковым образом ограниченной «духом» своего века, представляет собою Вольнэ, и именно благодаря тому, что у него, как и у Тюрго, историческое понимание XVIII в. достигло своей наивысшей ступени. Для Вольнэ уже вполне ясно, что религия не «выдумка жрецов», но представляет собою естественный продукт познавательной деятельности духа. Позволяя уже предугадывать с одной стороны Тайлора, с другой Макса Мюллера, Вольнэ рассматривает религию отчасти как недоразвившуюся науку, как первую ступень к «рациональному» постижению мира, отчасти же как выродившееся более рациональное знание, результат забвения первоначального смысла терминов и символов первобытной астрономии. Возможность сопоставить его имя с двумя, только-что здесь названными, лучше всего говорит о том, что науке XIX в., взятой в целом, смотреть на Вольнэ свысока за его интеллектуализм не подобает. Главное

не это, а то, что значения религии, как источника творческих импульсов, он совершенно не видит. В его глазах она — только помеха всему дельнейшему культурному развитию человечества, какая-то некогда, в глубине веков вполне естественно сложившаяся, но очень скоро омертвевшая величина, держащаяся единственно «обманами жрецов» (как видим, без «жрецов» не обошелся и он). Как и отчего случилось, что человечество так долго давало «жрецам» водить себя за нос, как это вообще было возможно, — об этом он даже не задумывается. И вот в этом-то гипостазировании духовных энергий, в обращении их во вне их носителей лежащие объекты, и заключается сущность исторического понимания XVIII в., то, чем оно принципиально отличается от романтической мысли, как бы близко по кругу интересов, по познаниям, по приемам работы представители исторической науки XVIII в. ни подходили к нам. Затушевывание этих различий вряд ли способствовало бы проникновению в прицией поздней романтики он считает именно это, характерное роду исторической мысли XVIII в.. Близость романтики к просвещению автор видит, между прочим, во влиянии, оказанном на позднюю романтику Борком. Основной тенденцией поздней романтики он считает именно это, характерное и для Борка, тяготение к преодолению индивидуализма и появление в результате «утончения исторического понимания» идеи, что «единичный человек не есть изолированный атом» (91). В данной связи имеет особо важное значение тот факт, что на раннюю романтику Борк не оказал значительного влияния. Из данных, приведенных выше, я надеюсь, достаточно видно, насколько понимание связанности личности социальной средою непосредственно вытекает из романтического «индивидуализма». Индивидуализм романтки — совсем не то, что индивидуализм типичных представителей Просвещения, точно так же, как и универсализм романтики по своей психологической природе не имеет ничего общего с универсализмом Просвещения, механически выводящего социальное целое из всюду и всегда одинаковых личностей атомом (об отношении ранней роман-

тики к Борку см. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1919, 66).

Отсюда, разумеется, не следует, что поднятый Элькусом вопрос о перерождении политической мысли романтики не имеет значения при изучении романтизма в его сущности. От неопределенного универсализма романтика переходит к национализму; Средние века, сначала возвеличивавшиеся как эпоха вселенской теократии, теперь начинают цениться как время, когда были крепки и живучи мелкие социальные ячейки; если ранняя романтика высшим созданием Средневековья считала рыцарство, как всемирное христианское братство, то теперь на первое место выдвигается корпорация: цех, клан, городская община. С точки зрения содержания историческая мысль романтики радикально изменилась. И все же формально она не далеко отошла от прежней; (ср. Гайм, Rom. Sch., 1920, 397—401; Мейнеке, н. с. 4-ая гл.).

ОЧЕРК ВТОРОЙ

АНТИНОМИЯ ИСТОРИЗМА И КРИЗИС ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

I

Сопоставляя историографию начала XIX в. с историографией нашего времени, — легко заметить изменение в выборе тем. «Всемирные истории», «истории человечества», вытесняются монографиями, произведениями, посвященными отдельным культурам, народам, — а чаще даже событиям и моментам. «Всеобщая», «всемирная» и т. под. истории продолжают и по сей день в довольно значительном количестве выходить в свет, но не они составляют славу и гордость современной исторической науки; ни одна из этих историй не может и не смеет претендовать на место, которое в свое время занимали. «Опыт о нравах», «Идеи» Гердера, или Берлинские лекции по философии истории Гегеля. Чаще всего эти «всемирные»., «всеобщие» и т. д. истории являются коллективными трудами, т. е. в сущности сборником отдельных монографий, и столь же мало могут считаться, взятые каждая в целом, научными произведениями, как и энциклопедические словари. Часто раздаются жалобы на отсутствие исторического синтеза, выражаются пожелания получить его, высказываются опасения, что историческая наука погибнет от микрографии, набрасываются планы «научного синтеза», но синтез так и не появляется. Причина коренится не в дифференциации науки. Историк, который бы имел вкус и охоту ко

всемирно-историческим обобщениям в духе Гердера и Гегеля, вовсе не был бы обязан составлять собственное суждение по всем спорным вопросам, касающимся мелочей. Главным условием всемирно-исторического синтеза является вера в наличность единства всемирно-исторического процесса; — и вот этого-то в настоящее время и нет, — разве только у марксистов. На смену всемирным историям пришли социологические обобщения. За последнее время появились два произведения всеобще-исторического, так сказать, характера, два, быть может, наиболее выдающихся памятника новейшей исторической мысли. Это — Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, (I—III, 1920) Макса Вебера и Der Untergang des Abendlandes (I т. 1920, II — 1922) по замыслу обзор истории мировых религий в их влиянии на общественную психику и на общественный уклад. Автор широко пользуется сравнительно-историческим методом с целью достигнуть возможно большей индивидуализации в своих характеристиках, но намеренно отстраняет от себя вопрос об общем «смысле» религиозного развития исторического человечества. Что касается Шпенглера, то он прямо утверждает, что культуры сменяют одна другую без всякой видимой связи, что они никоим образом не «выводимы» одна из другой, что каждая культура — есть нечто абсолютно единственное и не имеющее родства, proles sine matre creata (в лучшем случае он допускает и с к а ж е н и е одной культуры другою, в результате чего появляется «псевдоморфоза», — но ни в коем случае не оплодотворение); и если он все же занимается всемирно-историческими обобщениями, то в совершенно особом смысле: не в смысле изображения «хода всемирной истории», а в смысле установления общего хода развития отдельных культур, проходящих по его мнению обязательно определенные, всегда одинаковые стадии.

Современный кризис исторической науки не является отказом от «историзма», resp. романтизма. Крупнейшее произведение современной исторической мысли, о котором мы сейчас говорили, der Untergang des Abendlandes, как бы решительно не порывал автор с идеей единства всемирно-

исторического плана, столь дорогой романтикам, все же сразу было признано всеми, отозвавшимися на него, типичнейшим образцом романтического направления. И это вполне верно. Со старыми романтиками Шпенглера роднит понимание культуры, как творческого, духовного процесса, стремление проникнуть в psyché каждого культурного момента, вскрыть его духовную сущность, ясное сознание неповторяемого своеобразия всякой культуры. В своем подчеркивании духовности явлений, принадлежащих к миру истории, Шпенглер последовательнее старой романтики. Он хочет доказать независимость культуры от физических (географических, антропологических, и т. под.) факторов, он отказывается даже от тех наименований культурных периодов, которые возникли под влиянием воззрения на культуру, как на продукт расы (понятие «расы» у Шпенглера, — расы, как исторической категории, прямо противоположно этому понятию у антропологов: раса в историческом смысле не имеет по его мысли ничего общего с расой в смысле антропологическом; раса по его определению есть продукт, а не фактор культуры); он говорит о «аполлинической», «магической», «фаустовской» культурах (непоследовательности, в которые он при этом впадает, не всегда выдерживая свою точку зрения, — нас сейчас не касаются); он окончательно порывает с понятием «народного духа», не потому, что это понятие «метафизическое», «туманное» и т. под., как выражаются историки — «позитивисты», но именно потому, что от него отдает «натурализмом» и «позитивизмом»: Шпенглер более романтик, чем сами романтики. Его книга знаменует собою не отказ от романтизма, но решительную попытку преодоления основной антиномии исторического понимания романтики, — оставаясь, однако, на почве романтического мышления.

Для нас сейчас книга Шпенглера ценна именно тем, что она может быть рассматриваема, как последний, конечно, не хронологически, а логически, этап эволюции романтической мысли и, следовательно, дает возможность, восстановив ретроспективно весь ход развития современного

исторического понимания, выяснить его сущность с большей, чем раньше, определенностью. Мы указали основы романтического мироощущения. Их можно охарактеризовать формулами: «индивидуализм» и «организм». Романтика индивидуалистична, поскольку для нее индивидуум единственная реальная, творящая историю величина, — исходная точка и вместе предел творчества; романтика «органична», поскольку рассматривает весь мир исторического, как единое живое целое, т. е. организм, т. е. опять-таки индивидуум, коего отдельные индивиды являются частями. Здесь нет непоследовательности мышления, но налицо — неизбежная и непреодолимая антиномия.

В философско-этическом плане эта антиномия представляется, как антиномия самозаконности и самоценности личности и ее подзаконности по отношению к миру, чему — в плане политики — соответствует антиномия личности и общества (resp. государства); в историко-философском плане этому соответствует антиномия самоценности каждой культуры, каждого культурного момента и планомерности исторического процесса, с точки зрения которой иные исторические моменты могут учитываться как «перерывы в ходе истории», а некоторые народы, как исторически «ненужные», «неисторические». В плоскости не философии истории, а просто исторической науки, не столько ищущей «разумного смысла» истории, сколько старающейся о п и с ы в а т ь п р о ш л о е, — эта антиномия представляется в двойном виде: во-первых, как антиномия «эволюционизма» и «генетизма», во-вторых, как антиномия «эволюции и творчества». Это требует пояснения.

1. Мы можем рассматривать каждую культурную среду, — нацию, государство, религиозную общину, — как индивидуум, и соответственно этому изучать ее историю, как процесс постепенного, внутренне-обусловленного раскрытия того, что ее делает индивидуумом. С этой точки зрения для нас безразлично п р о и с х о ж д е н и е влияний, которым изучаемая нами среда подвергается извне: мы исходим из предположения, что средою усваивается только то, что

находится с нею, так сказать, в органическом сродстве, и будем в таком случае стараться представить весь процесс развития протекающим так, как если бы этих влияний не было вовсе. Не подлежит никакому сомнению, что Вельгаузену хорошо известно все, что сделано наукой для выяснения влияния ассиро-вавилонской, персидской и египетской цивилизаций на развитие иудейской религии; однако, в его Israelitisch-Jüdische Geschichte процесс происхождения иудаизма, развития в нем дуалистических представлений, эсхатологических идей, демоно- и ангелологии, — одним словом всего того, что коренным образом изменило исконный, чистый и строгий монотеизм Израиля и приблизило иудаизм к типу дуалистических религий, resp. религий искупления, — изображен так, как если бы он протекал в среде, наглухо замкнутой, недоступной никаким воздействиям извне. Этим достигается впечатление абсолютной внутренней цельности и непрерывности израильско-иудейского развития. Но наша потребность адэкватного постижения прошлого этим не удовлетворяется: мы желаем узнать всю конкретную обстановку духовного развития Израиля; Израиль Вельгаузена — все же только исторический препарат. Последнее произведение Эд. Мейера, Ursprunge und Anfänge des Christentums, написанное в прямой оппозиции Вельгаузену, излагающее эту историю не «эволюционно», а «генетически», с учитыванием всех сторонних воздействий, — если не «снимает», то, во всяком случае, восполняет работы Вельгаузена.

Надо отметить одну общую всем историкам-эволюционистам черту: в своем стремлении изобразить замкнутый, внутренно обусловленный процесс развития культуры «из себя», как действительно происходивший, они склонны, — чего им вовсе не требуется, — сводить на-нет те внешние факторы, действие которых они желают устранить из своего поля зрения. Характерный пример подобного смешения истории, как она должна — с точки зрения эволюционистов — писаться, и истории, какова она была, представляет «Происхождение старой Франции» Фюстель де Куланжа.

Он настаивает на том, что феодальный строй — своеобразное явление, самопроизвольно зародившееся на почве Галлии в итоге саморазложения римских учреждений. Le système feodal писал он, n'est ni germanique, ni romain; — однако, весь ход его анализа создает иное впечатление. Римский элемент, как присущий той географической среде, в которой феодализм «эволюционно» развивался, его не стеснял; напротив, германский казался ему возмущающим фактором и смущал его; Фюстель попросту отрицал его действие и даже его существование: германцы у него оказались какими-то безликими тенями; он старается доказать, что их учреждения по своей правовой природе ничем не отличались от галло-римских. Феодализм в его изображении поэтому все же выходит поздним, дегенеративным продуктом римского гражданского права.

2. В психологическом сродстве с отличающей эволюционистов боязнью признания «внешних» воздействий находится их антипатия к факторам, возмущающим «естественный» ход эволюции извнутри, т. е. прежде всего — к крупным историческим личностям. Опять-таки и здесь надо различать оттенки, — от сознательного препарирования объекта исследования до наивного отрицания самого существования выдающихся людей. Если П. Н. Милюков в своем «Государственном хозяйстве», желая ярче выяснить органичность Петровской реформы, исследует ее так, как если бы Петра вовсе не было; если историки того типа, которого наиболее видными представителями являются марксисты, разлагают личность без остатка на ее культурно-исторические компоненты — то Гвилельмо Ферреро поступает проще, объявив Цезаря мелким политическим проходимцем. Основным заблуждением здесь является вера в то, что осуществившаяся в действительности эволюция есть единственно-возможная, — результат отожествления реального поступательного исторического процесса с его ретроспективным восстановлением, — «творчества» с «эволюцией» [1]).

Таким образом, последовательное проведение зародившейся в условиях романтического жизнеощущения эволю-

ционистской точки зрения на ход исторического процесса приводит к н а т у р а л и з м у, к признанию механической эволюции, исключающей личное творчество, т. е. свободу, т. е. «случайность», — другими словами к историческому пониманию, стоящему в прямом противоречии с романтическим. Эволюционизм последовательный оказывается эволюционизмом Хексли-Спенсерова, а не Гетевского типа. Психологически это перерождение коренится в самой природе исторической мысли романтиков, в ее внутренней противоречивости. Утверждая это, не думаю, чтобы впал в тот самый грех, который я вменяю в вину представителям последовательного эволюционизма в историографии, ибо мне кажется, что возможно показать зарождение основной антиномии романтики вместе с зарождением самого романтизма, как «историософии».

II

В связи с поставленным нами заданием возникает вопрос о выборе исходной точки. В подготовке романтики принимали участие и немецкий пиэтизм, и Sturm und Drang и «Наукословие» Фихте, и пантеизм Гете, и руссоизм; если бы мы вздумали восходить к истокам романтики, мы бы никогда не кончили, и к тому же, не найдя ничего, что бы не было уже вскрыто современным исследованием, проделали бы лишнюю работу. Надо указать определенную личность, у которой бы мы впервые могли подметить все черты того переживании истории, того исторического чувства, которое характерно для романтики. Такою личностью, — независимо от того, как решается вопрос о степени его в л и я н и я на романтику [2]), — является Гердер.

Для Гердера характерно прежде всего то, что он — теоретик прогресса и что свою теорию прогресса он подкрепляет соображениями «естественно-исторического» характера. Человек стоит на высшей ступени в ряду прочих органических существ, а закон совершенствования и развития органической природы ручается за то, что ступень эта

не последняя. Собственно исторической части «Идей» предпослана поэтому история развития природы до появления человека, являющаяся у Гердера в качестве «Vorgeschichte» рода человеческого. «Perfektibilität» человечества представляется Гердеру чем-то не подлежащим ни малейшему сомнению, хотя он не закрывает глаз на «перерывы» в поступательном движении цивилизации. Одной из немаловажных причин таких перерывов он считает «революции», к которым он относится резко отрицательно, противопоставляя им «прогрессирующую, естественную и разумную эволюцию»[3]). Он хочет дать «естественную историю человечества». Эти взгляды и эти выражения дали повод одному из исследователей[4]) назвать его «натуралистом». «Натуралист» — т. е. «эволюционист»... Надо быть очень осторожным с такими определениями. Последовательного проведения натуралистической (resp. эволюционной) точки зрения у Гердыше дано уже все и что поэтому историк не может ограничиваться изучением одного момента в жизни какого-либо народа, а должен восходить к истокам жизни[5]); он считает, что исходным моментом предопределяется все будущее развитие и что, узнав, какой момент был «первым», историк не только начинает постигать настоящее, но может и предсказывать будущее[6]); но этим утверждениям решительно противоречат другие. Что, спрашивает он в одном месте, вызвало успехи римлян, — их доблести, или удача? Праздный вопрос. Случай, конечно, сыграл свою роль; гуси, спасшие Капитолий, в такой же мере участвовали в возвышении Рима, как Камиллы или Фабии, и прибавляет: «в мире природы все, что действует заодно и все, что находится во взаимодействии, одинаково идет в счет; в естественной истории человечества — не в меньшей степени»[7]). Итак, вот что такое его «естественная история человечества». Под этим он разумеет нечто, не имеющее ничего общего с историей «с эволюционной точки зрения» в нашем смысле слова. Это — во-первых, история, свободная от каких бы то ни было теоретических, «мета-исторических» предпосылок, — прежде всего от предпосылок метафизиче-

ских: он называет «естественными историями человечества», то, что его современники называли «философическими» историями; к таким «естественным» историям она причисляет исторические работы Монтескье, Руссо, Гельвеция и Вольтера [8]). «Натурализм» Гердера оказывается — с этой точки зрения — просто «свободомыслием» его эпохи. «Естественная» история человечества — во-вторых, — это история, основанная на учете всех факторов, как внутренних, так и внешних. Человек рождается с известными предрасположениями, определяющими наперед его судьбу. Но в такой же мере жизнь его направляется и извне привходящими, случайными влияниями, «судьбою», которая помещает нас в определенном месте и в определенном времени. Происхождение и развитие какого-либо явления он называет с этой точки зрения г е н е з и с о м. Изучить историю генетически — значит вывести исторические явления из всей совокупности образовывавших их факторов. Развитие есть творческое усвоение, resp. «подражание» и «упражнение»; необходимо учитывать, ч т о усвояется («генетическая» точка зрения) и к а к усвояется (точка зрения «органическая» [9]). В истории действует только отдельные люди; развитие народов и человечества на самом деле есть развитие единственно индивидуумов; забвение этой истины влечет за собою возврат к средневековому реализму, к «аверроизму»; но с другой стороны человек тесно связан со своей средой, со своей породой (Geschlecht), и уже тем самым его развитие «генетично» [10]). В таком же смысле он говорит о «генезисе», когда восхваляет Винкельмана за то, что он дал «генетическую историю прекрасного» в искусстве античности, вскрыл его «генетические причины» [11]).

В истории макрокосма повторяется история микрокосма. Одни народы «образовывают» другие, так что национальные культуры представляют собою как бы «ступень» одной «лестницы [12]); без Египта не было бы Греции, без культуры патриархов-кочевников не было бы и египетской культуры. История человечества, таким образом, представляет собою необходимо известное ц е л о е, т. е. некоторую ц е п ь» [13]).

В сущности это чистый прагматизм XVIII-го века — в применении к истории культуры; мировая культура — «цепь» культур, человечество — «цепь» индивидуумов; все распадается на ряд множества причинно-следственных процессов. Один из современных исследователей видит в этом главный недостаток Гердера: у него нет «настоящего, реального развития», каковое он видит в философии истории Гегеля, где все действительно «вытекает» (hervorgeht) — одно из другого, причем так, что каждая последующая ступень оказывается выше предыдущей [14]). Для автора, как видно, наличность «настоящей, реальной эволюции» человеческого рода не подлежит сомнению.

Быть может, — как раз наоборот: в своем всемирноисторическом «прагматизме» Гердер более прав нежели «подлинный эволюционист» Гегель. Автор прав, однако, постольку, поскольку идея «подлинной эволюции» человечества не была чужда и Гердеру.

История для него — не только цепь причинно обусловленных изменений, но и восходящее — прогрессирующее — движение по ступеням единой «лестницы» (см. выше) к высшей имманентной цели, к чистой «человечности» (Humanität [15]). Род человеческий не прейдет, «покуда все это не исполнится»; история завершима и д о л ж н а б ы т ь завершена: эту веру он исповедует с энтузиазмом молодости в путевом дневнике [16]), позже его берут сомнения: во всяком случае, говорит он, мы должны поступать так, как если бы все это была истина [17]). И не следует думать, что здесь мы имеем перед собою различные фазы в его философии истории: и в «Идеях» основною темой является «Perfektibilität» человеческого рода.

Правда, в «Идеях» он резко высказывается против «философии конечных целей» [18]); однако, лишь постольку, поскольку эта философия мыслит историю подчиненной усмотрению трансцедентного Провидения. Его, Гердера, собственная конечная цель — есть в то же время и имманентно действующая причина. Если он и говорит о цели, предуказанной человечеству Богом [19]), и даже о «плане Божием» в

истории [20]), то не надо забывать, что «Бог» этого советника евангелической консистории все же скорее действующий «извнутри», а не «извне», Бог его друга Гете, нежели внемировое христианское Провидение, — если только не просто une manière du parler. Внутреннее противоречие Гердеровой философии истории от этого, однако, не перестает быть противоречием.

III

Названный мною выше автор, которому принадлежит параллель между Гердером и Гегелем, объясняет «несовершенство» (т. е. с нашей точки зрения просто невыдержанность) Гердеровой философии тем, что он был только «зачинателем», — тогда как Гегель явился как «завершитель»; другие [21]), уловляя Гердера на противоречиях, объясняют их особенностями его идейной поготовки, несогласованностью действовавших на него идейных влияний. Гердер — Aufklärungsmensch, историческое мышление которого созревало под влиянием чтения Монтескье и Вольтера; но не надо забывать, что он же и протестантский пастор, богослов, проповедник. Удовлетворяться такого рода «генетическими», — говоря словами Гердера, — объяснениями значит остановиться на пол-дороге; Гердер заслуживает того, чтобы мы постарались объяснить его и «органически», т. е. вскрыли бы живой, единый центр его исторического мышления. Признаюсь, что здесь надо отважиться на некоторую дивинацию и подойти к предмету интуитивно, в том смысле, что исследователю приходится попытаться прочувствовать эмоциальный тон изучаемой им философско-исторической теории. Доминирующая черта у Гердера — это напряженность его исторической интуиции, стремление пережить всю историю, прочувствовать все прошлое, каждый исторический момент, сочувственное постижение «человечности» в каждой, — высоко развитой, или примитивной и убогой цивилизации [22]). «Человечность» раскрывает свои стороны в процессе разви-

тия мировой истории постепенно, и содержание понятия «человечности» уясняется только тому, кто способен охватить историю взором целиком, — «с самого ее начала»; в то же время каждый момент, каждая культура имеют и свою собственную ценность. Оба эти ряда мыслей проводятся Гердером с одинаковой настойчивостью. Гердеру вполне ясна задача эстетико-индивидуализирующей истории, как и эстетико-индивидуализирующей биографии. Подобно тому, как задача биографа состоит в том, чтобы понять, чем изучаемая им личность отличается от других [23]), — так и историк должен стараться понять своеобразие изучаемой им эпохи. Главным же условием для самой возможности такого понимания является свобода от предубеждений, широта кругозора и способность к сочувствию. Историк должен быть «беспристрастен», т. е. симпатизировать по возможности всем народам, всем культурам и эпохам одинаково, не оказывая предпочтения одним в ущерб другим; — подобно тому, как для естествоиспытателя все породы творений одинаково «любезны и дороги» [24]). У Гердера есть немало любопытных рассуждений на тему «Европа и человечество» [25]), причем надо заметить, что его реабилитация внеевропейских культур и народов внушена совершенно иным духом, нежели дух Просвещения с его абстрактной «гуманностью»: Гердеру дороги эти «другие» именно тем, что они — другие, что в них проявляются свои, европейскому человечеству не свойственные стороны «человечности», — а не тем, что они — «такие же, как мы» [26]). Он видит главный недостаток Винкельмана в ограниченности его способности симпатии, в том, что из-за греков он пренебрег египтянами [27]) и мерил их искусство «греческим масштабом». Каждое культурное явление должно быть понято с точки зрения тех, кто в нем участвовал, «nach eigner Natur und Art [28]), историк должен стать «братом и современником» изображаемых им людей, «войти в круг их мыслей и переживаний» [29]). Отсюда, — из этого любопытства, этого обостренного влечения к исторически-индивидуальному — его интерес к «petiis faits» к «мелким», «трудно уловимым» чертам, в которых,

однако, всего лучше сказывается человек или эпоха [30]). «Отжившие века» привлекают его к себе своей собственной прелестью вне какого-либо отношения их к последующему времени и к «прогрессу» [31]); он хочет проникнуть в «тайники умонастроения» средневековых народов, вскрыть «темную основу их души»[32]), понять их такими, какими они были. Спору нет, — Гердер не был первым, заговорившим о необходимости считаться с «духом» изображаемых эпох; но историки «Просвещения» (Вольтер и др.) под «духом» разумели нечто совершенно иное: «уровень образованности», бóльшую или меньшую свободу от «предрассудков» и «заблуждений», бóльшую или меньшую степень приближения к «хорошему вкусу» и «обычаям благовоспитанного общества». Гердер и Гете были первыми ощутившими очарование эстетического погружения в непонятное, чуждое нам, далекое от нас прошлое.

IV

Удалась ли Гердеру его попытка реформы истории? Определенно — нет. Он смело и умно критиковал безжизненные схемы и бессодержательные характеристики минувших эпох у Вольтера, Монтескье и Робертсона, но сам взамен этого дал немного. Он горячо настаивал на том, что египтяне должны были подчиняться своему канону красоты, не греческому, потому что их культура была их собственная,—египетская, а не греческая культура; но какова она была, в чем состояла их концепция прекрасного, — об этом он сказал слишком мало. Он подробно распространяется о том, что средневековый рыцарь и библейский патриарх знали — каждый — какую-то свою собственную правду, которая не могла и не должна была совпадать с правдой «рассудочного человека XVIII-го столетия» — но — опять-таки, — мы напрасно стали бы искать у него сколько-нибудь углубленных характеристик первобытного или средневекового человечества [33]). Фютер просто отказывает ему в способности к исторической интуиции [34]). Это — черезчур категорично и вряд ли спра-

ведливо. Нельзя объявлять лишенным чувства истории автора «Духа еврейской поэзии». Инстинкт, влекший Гердера к прошлому, не обманывал его. Но его постоянно отвлекали другие задания. Он требует реабилитации средневековья, но «реабилитирует» его не столько открывая в нем самодовлеющие ценности, сколько указывая то «хорошее», чем обязано средневековью, «темной», «варварской» эпохе, когда дух был «придавлен гнетом светского и духовного деспотизма», «вновь пробудившееся» от своей спячки человечество [85]). Он «оправдывает» схоластику тем, что своим методом, своими диспутами, над которыми напрасно смеются, она изощряла ум и подготовляла его к «настоящей» философии [86]). То же самое, однако, говорил в знаменитом введении в Историю Карла V и Робертсон, на которого Гердер нападал за его непонимание прошлого. Он с высокомерным презрением и мимоходом говорит о средневековой мистике, уплачивая дань «беспристрастию» и «сочувствию» тем, что признает, что она была «предтечей метафизики сердца, как схоластика была подготовительницей Разума» [87]). Он отвергает абсолютные критерии, и сам же пользуется ими, когда, например, говорит, что средневековой поэзии не доставало «вкуса, формы и правил» и что «воскрешение древних» было «единственным средством» для усовершенствования западно-европейской изящной литературы [88]). Более того: он столь же убежденно высказывается за построение исторического синтеза путем отнесения всего к общеобязательным ценностям, как и борется против употребления общеобязательных мерок. В одной из поздних статей он возвращается к своей старой теме — слабости критики XVIII века: предрассудок, — будто век Людовика XIV, век королевы Анны, или век Августа и век Перикла были эпохами величайшего расцвета культуры, — единственными достойными внимания историков. В с е народы и в с е века стоят одинаково. «Однако, нет ли также единого масштаба Истины, Красоты, Добра для всех народов, для всех времен? Мы не сомневаемся в этом». Моды проходят и вкусы меняются, но «вечные истины пребывают» [89]). И в «Идеях», закончив свою характеристику средневековья, он

заключает: «с нелегким сердцем написал я эти ограничения похвале средним векам. Я чувствую всю ценность, какую многие учреждения (средневековой) иерархии имеют еще и для нас, вижу их необходимость для того времени... В качестве грубой оболочки предания, которому приходилось выдерживать натиск варваров, она (иерархия) была неоценима, и тем самым свидетельствует о мощи и (моральном) превосходстве тех, которые использовали ее в благих целях; но длительную положительную ценность для всех времен она вряд ли может иметь. Когда плод созрел, его кожура лопается» [40]). Но зачем — с его же собственной точки зрения — эти оговорки и это смущение? Потому что теоретик прогресса, историк-«философ», историк-«эволюционист» в нем постоянно борются с историком-эстетом.

Гердер повидимому смутно сознавал двойственность своего отношения к историческому. Но он не продумал проблемы до конца: он видит только ее философско-этическую сторону. Если человечество есть только «цепь» индивидуумов, носителей поочередно сменяющих друг друга национальных культур, в смене своей приближающих человечество к конечному Идеалу, то значит Бог пользуется людьми, как средством? И значит не все они одинаково ценны? Значит предыдущие приносятся в жертву последующим? Он отвечает на это: Всеведующий не играет с людьми в такую игру. Они все для него одинаково дороги. «Все его средства суть цели и все цели — средства для высших целей»... Он строит свою теодицею на предпосылке абсолютного детерминизма: каждый человек осуществляет идею человечности на своем месте и в свое время: так, как на этом месте и в это время она м о ж е т быть осуществлена; каждый — необходимое звено всей цепи: человек не может и не смеет выпадать из нее. Сомнительная философия, — и, во всяком случае, ни на шаг не подвигающая его вперед в решении собственно исторической проблемы; как же, и с какой точки зрения следует изучать историю? ч т о следует выдвигать на первое место при изучении каждой отдельной культуры? чем следует руководствоваться при «отнесении к ценности» отдель-

ных разрозненных исторических данных? Анализ одной, постоянно повторяющейся у Гердера формулы поможет нам вскрыть психологические корни этой двойственности его исторического мышления. Формула эта: «дух времени» или «дух времен». Ею стоит заняться хотя бы уже потому, что она имела, как известно, знаменитую судьбу и играла особо выдающуюся роль у романтиков, у Гегеля, да и во всей новейшей историографии. Итак, какое же содержание вкладывал в нее Гердер?

V

Слово Geist в различных сочетаниях — Geist der Zeit, Geist der Zeiten, Zeitgeist, Geist der Geschichte[41]), — встречаем у Гердера на каждом шагу. В одном месте Br. z. Bef. der H. он приводит вопрос, заданный ему его корреспондентом: — что собственно значит столь часто повторяемое им слово Geist der Zeit, — и отвечает: was ist der Geist der Zeiten? Allerdings ein mächtiger Genius... Мы все более или менее подвластны ему. Его величайший враг — «дух мятежа, раздоров, грязное, отталкивающее настроение толпы, безумие. Голос просвещенного духа времени (des geläuterten Zeitgeistes) — вразумителен, убедителен, нежен, ласков... Откуда он возникает? Как указывает его имя, — из лона времен»... «Ханжество и дикая воинственность долго держали его в угнетении, взаперти, в пещерах, башнях, замках и монастырях. Он убежал: Реформация даровала ему свободу». Его мать, «самостоятельно мыслящая философия», направила его на познавание древних; его отец, «трудолюбивый опыт», воспитал и закалил его... «Духом времен (Geist der Zeiten, продолжает он, следовало бы, значит, называть сумму помыслов, настроений, стремлений, влечений и живых сил», которые проявляют себя в историческом делании [42]). Итак, — что касается терминологии — Geist der Zeit = Geist der Zeiten, Что касается значения, то мы видим, что оно многозначительно до расплывчатости. Geist der Zeit, resp. Geist der Zeiten это — и дух («закон»?) эволюции, противо-

поставляемый духу революции, т. е. управляющая прогрессом сила, и высший разум всякого общества, и свободный дух «Просвещения». Что «дух Просвещения» для Гердера может быть духом всякого исторического периода, — это объясняется тем, что — с его точки зрения — дух «Просвещения» никогда всецело не угасал в истории и, следовательно, является истинным двигателем всего исторического процесса. Изобразив потрясения, пережитые цивилизацией в начале средних веков, он продолжает: затем «после многих столкновений в значительной части Европы одержал победу дух времен (der Geist der Zeiten)». В других странах он был подавлен; здесь мрак воцарился безраздельно. В Европе же «мрак» стал понемногу отступать перед «светом»: «что со времен возрождения наук дух времени (der Zeitgeist) во всех странах Европы стремится именно к этому, — очевидно» [43]).

В других случаях под «Geist der Zeit» он разумеет специфическое настроение отдельного момента, то, что в нем единственно и преходяще; так, например, когда он замечает, что «о священных обычаях и выражениях... можно говорить не иначе, как с точки зрения духа того времени, которому они принадлежат» [44]); или объясняет «духом времени» средневековый цеховый строй, особенности готического архитектурного стиля, или церковную организацию, введенную св. Стефаном [45]); или же, наконец, высказывает мысль, что в каждую эпоху все проникнуто общим духом: во французском языке классической поры царит тот же дух, что и в монархических учреждениях [46]), изображенных у Монтескье (ср. «esprit classique» Тэна).

Надо подчеркнуть, что здесь именно смешение понятий, а не сознательное отожествление их, не сведение их к высшему философскому понятию, как у Гегеля. Для Гегеля вопрос о единстве всемирной истории в смене отдельных, частичных историй есть проблема. История в целом и каждый отдельный исторический этап суть объективации одной и той же силы, — Мирового Духа. У него исторической единицей, из которых слагается целое, является «народ», соот-

ветствующий, таким образом, «эпохе» Гердера. Поэтому та же роль, какую у Гердера играет «дух времени», у него отведена «народному духу». Как же относится «народный дух» к «духу вообще»? Гегель отвечает на это следующими рассуждениями: в истории Мировой Дух проявляет себя только в специфическом в каждой данной стадии обличьи народного духа. Следовательно, «народный дух в одно и то же время является и существенно своеобразным и абсолютным духом, духом вообще, ибо он — един». Бог, будучи вездесущ, являет себя в сознании каждой отдельной личности, оставаясь единым, он, таким образом, имеет множество проявлений.

То же относится и к Мировому Духу (Богу) в его проявлении в истории: «частичный дух отдельного народа преходящ, но он есть звено в цепи развития мирового духа, и этот всеобщий дух непреходящ. Итак, народный дух это — дух вообще, в особом проявлении, которое он превосходит, но которое, однако, присуще ему, покуда он существует: вместе с бытием, вместе с существованием, возникает и особенность» [47]). У Гегеля мировой дух проявляет себя в каждом данном историческом народе, в *данной стадии своего развития* целиком *во всей культуре этого народа*, таким образом, у него получается действительный *прогресс*, и с точки зрения чисто логической его концепция истории, *как единого процесса*, поэтому безупречна.

Гегель и Гердер, оба считают «Дух» (Бога) имманентной миру силой. Но Гегель глубже проникнут идеей имманентности. У Гердера же «Дух», хотя и является силой, «действующей извнутри», однако, сам не развивается. Поэтому у него «дух времени» не тождествен «мировому духу, или, если и тождествен, то лишь тогда, когда перестает выражать собою эпоху. То он говорит о «духе времени», как о равнозначущем с «духом времен» (т. е. с «мировым духом»), — и тогда у него это — некоторая постоянная, во все моменты исторической жизни одинаковая величина, то — о «духе времени», как о специфическом ха-

рактере момента. Таким образом, е г о понятие «духа времени» зыбко, внутренне не согласованно; это — собственно — даже не понятие, а двусмысленный термин. Его употребление отражает колебание Гердера между двумя точками зрения на историю, из которых он ни на одной не остановился.

VI

Я потому так долго задерживался на этом вопросе, что, таким образом, как мне кажется, мы получаем ключ к пониманию психологической подосновы исторического мышления Гердера, — скажу более, историзма вообще. Историзм есть перенос на мир представления субъекта о себе, как развивиющейся, т. е. творчески самораскрывающейся, индивидуальности. Историзм Гете и Гердера органически связан с их миросозерцанием, их динамическим пантеизмом [48]). Переживание «собственно-исторического», как духовного, равносильно переживанию его, как живого, движущегося, и как единого среди своих изменений, — из себя, извнутри развивающегося. Гердер не от частей перешел к целому, не по кусочкам составил из отдельных историй свою всемирную историю; наоборот, именно ослепительный блеск целого, внезапно поразивший его на корабле во время его поездки из Риги заграницу [49]), озарил для него отдельные моменты прошлого.

Для историзма нет места тогда, когда жизнь переживается так, как это выражено у Спинозы: само по себе пантеистическое мироощущение еще не историзм. Пантеизм Спинозы — «физицизм», обожение вневременного имманентного Закона. Но и динамизм сам по себе не есть историзм. Миросозерцание, с точки зрения которого историческая жизнь направляется к высшей цели, извне предписанной, — хотя оно и влечет за собою понятие поступательного движения культуры, — все же а-исторично, поскольку носители исторической жизни представляются величинами пассивными, объектами, а не субъектами; по-

скольку «смысл истории» не творчески раскрывается в их действиях и помыслах, но лишь на их судьбе обнаруживается. Именно потому, что историческая истина есть безостановочное становление, в каждый данный миг которого проявляет себя Абсолютное Бытие, — вся она в целом и каждое ее мгновение приобретают свою собственную особую ценность. И именно тогда, и только тогда, — и возникает проблема взаимоотношения целого и частей, коллективного индивидуума — человечества и отдельных индивидуумов, «всеобщей истории» и отдельных, «частных» историй.

Мы можем теперь перейти к собственно романтикам и убедиться, что и у них эта проблема является центральной и что и их историческое мышление, будучи по своей психологической природе тем же, что и историческое мышление Гердера, таило в себе ту же антиномию.

Романтике свойственно влечение к незаинтересованному, эстетическому созерцанию прошлого. «Человечество» для них, как и для Гердера, обнаруживается во всем, что индивидуально. Исторически неповторимое тем и ценно [50]). «Нам, детям этого столетия, — говорит Вакенродер, — даровано то преимущество, что мы стоим на вершине высокой горы и что пред нашими очами расстилается зрелище лежащих вокруг, под нашими ногами, множества земель и множества эпох. Воспользуемся же этим счастьем и окинем открытым взором все эпохи и народы, стремясь к тому, чтобы, поняв все разнообразные их переживания Empfindungen и плоды переживаний (Werke der Empfindung), почувствовать в них обнаружение Общечеловеческого [51]). Это — платонизм, а не историзм. История здесь — путь к постижению сущности того, что вечно и непреходяще, — «Прекрасного», «Поэзии», «Человечности». То же, что у Вакенродера, находим и у Тика: мы лучше понимаем старинное искусство, нежели сами его современники, хотя и не «вполне на их своеобразный лад» (ihre eigentümliche Art): «подобно тому, как, глядя на фрагмент прекрасной статуи, можно догадаться о ее пропорциях и общем виде, однако, полное

понимание (das wahre Verständnis) достигается лишь тогда, когда найдены все, или главнейшие ее части; так и античность может быть правильно и всесторонне (in seinen Verhältnissen) понята нами лишь после знакомства с возникшей затем италианской, испанской, немецкой (и т. д.)... поэзией»[52]). Здесь нет и речи о раскрытии сущности поэзии в самом процессе ее развития; отдельные литературы рассматриваются не как моменты развития, а как объекты сопоставления; история перестает быть самоцелью и обращается в скопление материалов для эстетики. Это — один из полюсов романтического мировоззрения. На другом — идея человечества, как индивидуума[53]). Для Новалиса в истории все связано «таинственной связью» (die geheime Verkettung — это, разумеется, не имеет ничего общего с прагматически построенной «цепью» Гердера); существует реальный, подлинный, объективный ряд исторических явлений (die eigentliche Ordnung[54]). Отсюда уже легок переход к эволюционистскому детерминизму, к натурализму; — и этот уклон мысли дает себя знать как раз у самого романтического, если можно так выразиться, из романтиков, — доказательство, насколько такой уклон психологически предусловлен всем, столь, однако, антинатуралистическим мироощущением романтики: «эволюция, пишет Новалис, составляет материю истории. То, что ныне не достигло завершения, достигнет его при новой попытке в будущем, или в результате повторных попыток. Ничто из того, что попало в историю, не проходит бесследно. В бесчисленных превращениях появляется оно все снова и снова во все более законченных образах[55]). Не напоминает ли это убеждение Гердера, что история не окончится, покуда «все» не исполнится? И не является ли прямым отрицанием идеи неповторяемого качественного своеобразия явлений? Не есть ли это возврат к столь ненавистной романтике идее квантитативного прогресса? И к тому же прогресса без творчества, прогресса механически достигаемого путем «повторения»?

Стоит только сосредоточить внимание на идее плано-

мерно раскрывающегося в истории целого, как тотчас же единичное, неповторяемое теряет свою ценность, начинает расцениваться уже как «случайное», как отклонение от «общего закона», как некоторое «adiaforon»: «...и если вы сопоставите изолированные устремления Единичного... со спокойным и единообразным шествованием Целого, — то увидите, как высокий Мировой Дух проносится, посмеиваясь, мимо всего, что шумливо сопротивляется ему»[56]). Итак «частное» и «общее» уже далеко не равноценны: частное — какая-то безвинная жертва издевающегося над ним Общего. От такой философии истории до Discours sur l'Histoire universelle — один шаг.

Нас интересует «собственно-историческая» сторона проблемы: каков же должен быть критерий при приведении в порядок хаоса данности? Что должно быть признано за то «ценное», к которому все следует «относить»? Как романтика отвечала на этот вопрос? Насколько знаю, глубже всех вникли в проблему оба Шлегеля. Фридрих Шлегель, уже в ранней статье Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer (окончена в 1796 г.), подчеркивал, что каждая культура имеет двоякую ценность (во-перв., собственную, во-втор., — в ее отношении к истории человечества): «до сих пор, говорит он, смешивали законы старой и новой истории и вследствие этого искажали и те и другие; при вопросе о ценности изучения античности... смешивали существенное и случайное, индивидуальные и общезначущие цели, так что даже те ответы, которые лучше всего согласуются с требованиями проблемы, хотя и правильны, однако, столь скудны, что на них нечего задерживаться: — древняя история — говорят нам — необходима для объяснения настоящего, ибо каждое последующее столетие заключается, как в зародыше, в предшествующем..., так что для разума недопустимо останавливаться на каком-нибудь одном звене бесконечной цепи (Гердер), покуда только возможно восходить выше.. Я намереваюсь... совершенно отделить условную, единичную, случайную ценность (истории античности) от безусловной, общезначущей, существенной, — и говорить только о послед-

ней»[57]). Исключительно важно здесь самое понимание проблемы. Что же касается решения, — то легко заметить уклон в сторону простого подчинения одной точки зрения (эстетико-индивидуализирующей) — другой. Принципиального различения природы обоих подходов еще нет.

Близко подходит к Фридриху Август-Вильгельм. В своих лекциях об изящной литературе и искусству он, между прочим, касается выбора материала. Едва лишь историк пробует возвыситься над летописцем с его скудоумием и узостью горизонта, — он попадает в затруднение от обилия материала. Связывание данного в причинно-следственные ряды мало ему помогает, так как на этом пути нет предела. Выход — в идее единства человечества, «бессмертного индивидуума», — и в постулате бесконечного прогресса человеческого рода, — говорит он вслед за Фридрихом. «Значит всякая история есть история развития человечества (Bildungsgeschichte der Menschheit) в направлении к тому, что для него является самоцелью, к нравственно хорошему, истинному, прекрасному»... Однако для приведения в порядок нашего материала этого недостаточно, ибо «чистая идея прогресса оставляет все остальное неопределенным»: прогресс ведь не осуществляется прямолинейно; даже о великих исторических периодах не всегда можно сказать, составляли ли они прогресс в мировой истории, или нет. Поэтому историк должен стремиться к тому, чтобы открыть объективную истину, установить «естественные законы развития». Но это достижимо лишь при отказе от предвзятых мнений: историк обязан стараться «схватить факты в их чистом виде», наглядно показать их дух и сущность (ihr Geist und Wesen muss anschaulich gemacht werden); изложение должно вестись «без каких бы то ни было рассуждений». «В отдельных частях пусть царствует полнейшая эмпирия, и только в целом должна сказываться связь с известной идеей» (in den einzelnen Teilen muss vollkommenste Empirie herrschen und nur im Ganzen darf die Beziehung auf einer Idee liegen). История движется от одного единичного явления к другому, причем, однако, Общее и Высшее всюду незримо присут-

ствуют. Но ни одно конкретное явление с Идеалом, в силу определения, не совпадает. Художественное явление, например, ограничено художественными возможностями своего времени: оно неразрывно связано с национальным и локальным элементами. «Таким образом, вышло бы, что целая история искусства составилась бы из явлений, для которых в области истинного искусства, собственно говоря, нет места». Шлегелю кажется, что это затруднение можно отвести. Бывают эпохи, рассуждает он, когда искусство совершенно замирает. Но это — исключения. «Вообще же каждое художественное произведение надо рассматривать с его собственной точки зрения. Не нужно, чтобы оно достигало абсолютного совершенства; достаточно, если оно является вполне совершенным в своем роде, в своей сфере, в своем мире: так объясняется, каким образом оно в одно и то же время и является членом в бесконечном ряду прогрессирующих изменений (in einer unendlichen Reihe der Fortschritte), и может и само по себе доставлять удовлетворение и иметь самостоятельную ценность»[58]).

Итак, различаются — «абсолютно» и «относительно совершеннейшее» — «absolut Höchstes» и «das Höchste in seiner Art» причем «absolut Höchstes» мыслится уже вовсе не как нечто, «незримо присутствующее» в до сих пор известных истории искусств художественных произведениях, но как объект, который рано или поздно, как это явствует из всего хода мыслей (нужды нет, что Шлегель говорит о «бесконечном» прогрессе), — будет реализован. Шлегель явно сводит здесь две точки зрения: эстетико-индивидуализирующую и эволюционистскую. Антиномия, таким образом, не разрешена. Если устранить понятие объективного «абсолютно Совершенного», противозаконно вводимого им здесь в качестве исторической категории, — дело не улучшится, и антиномия остается. Явления рассматриваются или под углом зрения прогресса: тогда 1) внимание фиксируется не на том, что характерно «в своем роде», для своего места и времени, а на том, что — по нашему мнению — «абсолютно совершенно», т. е. общечеловечно и вечно;

2) — и следовательно, — явления располагаются в известный прогрессирующий ряд; — или «с их собственной точки зрения», без «предвзятых мнений», т. е. без заранее готового представления о том, что такое «истинная красота», и т. под.: тогда никоим образом не может быть выполненно первое требование Шлегеля — показать поступательное движение истории. На практике обе точки зрения перебивают одна другую у романтиков. Романтическая поэзия расценивается ими то как историческое явление — продукт сочетания классического духа, христианского и германского[59]) — то как поэзия вообще (die eigentliche Poesie), единая истинная поэзия[60]). Равным образом, замечаются постоянные переходы от эстетико-индивидуализирующей к генетической точке зрения: Фридрих Шлегель заявляет, например, что хотя национальная литература средневековья и является для нас наиболее привлекательной, однако, нельзя оставлять без рассмотрения и латинскую словесность того же периода: «ибо она есть связь, соединяющая новую Европу со старым миром».

Эти противоречия романтики, повторяю, характерны не для нее одной, но и для всей современной исторической мысли. «Историософия» от Гердера до Риккерта с его двусмысленной теорией «отнесения к ценности» только отражает вечные колебания историографии между двумя полюсами: от «как это на самом деле было» к «как это произошло» (и притом в двояком смысле: «как это генетически получилось» и «как это эволюционно развилось») и «к чему это привело»; наконец, — чем это должно кончиться. Трудно назвать историка, для которого бы не существовал какой-нибудь твердый, конечный пункт для ретроспективного восстановления прошлого, пункт, к которому, как к некоторой «ценности», он «относит», соответственно избирая его, свой материал. И «в отношении» к последующему изучается предыдущее; великие религиозные движения XIII—XIV в. в. изучаются, как «подготовка реформации» (Гаусрат: «Предшественники Реформации»), сама Реформация изучается «в ее отношении к

свободной мысли» (Бэрд), весь французский XVIII-й век интересует прежде всего, как сплошная «причина Революции»; эпохи и народы, которые с точки зрения исторической вульгаты ни на что не «влияли» и никакой «службы» не сослужили, излагаются в «руководствах» петитом, — или вовсе изгоняются [61]). И в то же время современная историография никогда не отказывалась от своей задачи эстетического воссоздания прошедшего и — хотя лишь до некоторой степени — самым фактом своего существования подтверждает правильность идеи Бенедетто Кроче, что — с точки зрения формально-логической — между историей и поэзией нет никакого различия [62]).

VII

Отсюда, — из этой двойственности истории — вытекают затруднения при решении основной проблемы исторической науки: проблемы периодизации. Вопрос о периодизации мог стать *проблемой* только для нас. Ее не существовало ни для античной историографии, интересовавшейся почти исключительно внешними политическими изменениями, ни для истории культуры в XVIII в., стоявшей на точке зрения простого *квантитативного* наростания культуры и слепой на *качественную* окраску отдельных культурных моментов, на *стиль и колорит* исторических эпох. Ее бы не существовало и для нас, если бы мы подходили к прошлому каким-нибудь *одним* образом, — *или* «генетически», *или* «эстетически». При двойственности же подхода, — вопрос о периодизации обращается обязательно в неразрешимую, потому что внутренно-противоречивую, проблему. Поясню это на примере одной — новейшей — попытки разрешения проблемы, сделанной Фрицем Фридрихом в очень содержательной и продуманной статье „Versuch über die Perioden der Ideengeschichte der Neuzeit [63]). С точки зрения автора главная трудность состоит в том, что в каждую историческую эпоху «старое» уживается вместе с «новым». Надо понять, *что* в каждом данном случае превалирует; периодизация невозможна, если нет мужества от-

бросить из характеристики изучаемых моментов то, что в каждом из них «хотя еще живо», но, если и действует, то «только задерживающе». Principium individuationis для исторического момента будет то, — хотя бы едва пробивающееся, мало заметное, — чего раньше не было. Покуда, как видим, автор стоит всецело на эстетико-индивидуализирующей точке зрения. Но удержаться на ней он не может. Что нам ручается, спрашивает он, за то, что мы не ошибаемся, что мы действительно приняли «зародыши» нового за нечто жизненное и, следовательно, — для эпохи важное и ценное? Только результаты. То, что впоследствии развилось и окрепло, тем самым свидетельствует о своей значительности и для того момента, когда оно только намечалось. Здесь автор — незаметно для себя — сходит с почвы эстетико-индивидуализирующей истории на почву истории генетико-реконструирующей. Автор успокаивает себя самого тем, что неуспех новых явлений является доказательством их «случайности» и «нежизненности». Так-ли? История знает не мало примеров случайных «удач» и «неудач»: напр., первоначальная «удача» буддизма, благодаря содействию царя Асоки, случайная «неудача» провансальской культуры, раздавленной крестовым походом Симона де Монфора, провал христианизации Японии в XVII в., несмотря на значительный успех миссионеров, вследствие политического переворота Хидейоши. Надо полагать, что Фридриху это известно так же хорошо, как и всякому другому, и это его — явно ошибочное — утверждение представляет собою только попытку обойти трудность задачи. Но и такое решение оказывается далеко не окончательным. Характеризующих эпоху новых явлений может быть много, и не всегда можно их подвести под одну общую формулу. Сам автор избирает в пример эпоху Возрождения. В результате новейших исследований (Тоде, Бранди, Альфр. ф. Мартина, Фосслера и, в особенности Конрада Бурдаха) понятие «Возрождения» чрезвычайно обогатилось содержанием и усложнилось. Автор, правда, пытается, — полемизируя с Бурдахом, — разгрузить его, но, в конце концов, вынужден признать крайнюю многозначность термина и

неясность границы, отделяющей «Возрождение» от «Средних веков». В чем же выход? Автору кажется, что он нашел его: надо остановиться исключительно на «значительных» достижениях Возрождения, т. е. таких, которые оставили свой след на всей истории западного человечества и которые, следовательно, важны для нас. Только такой подход научен, ибо таким образом вопрос переносится в плоскость, где уже нет места субъективным оценкам (?). Для «нас» же важно и значительно в Возрождении — освобождение от аскетизма, эмансипация культуры от Церкви, перенесение интересов и стремлений с потустороннего мира на здешний (volle Diesseitigkeit der Kulturziele). Проблема как-будто решена (хотя бы ценою отказа от всего, что сделано современной наукой для выяснения истинной физиономии Данте, Петрарки, Салутати, Риенци); — но автор не заметил, что он опять переменил свой подход к теме, и не удовлетворяясь подменой эстетической точки зрения эволюционистической, подменил эту последнюю точкой зрения — если можно так выразиться — крипто-телеологической. Он начал с вопроса, как схватить Geist der Zeit, и кончил тем, что прямо признал права der Herren eignes Geistes, in dem die Zeiten sich bespiegeln.

Это еще не все. Допустим, что мы должны учитывать в каждом историческом моменте только то, что было в нем «действительно ново» и «действительно важно», что повлияло на все последующее развитие; — в очень многих случаях все-таки распознать это «важное», «новое» и «богатое влиянием» оказывается вовсе не легко.

Приведу пример. В переписке Салутати видное место занимают письма, имеющие целью отразить нападки людей, ценивших Салутати, на его «еретические» и пагубные для души увлечения классиками. Из этих полемистов самым любопытным представляется некий Джованни Доминичи, доминиканец монастыря св. Марии Новойво Флоренции, впоследствии кардинал, автор обличительного письма, разросшегося в целый трактат под заглавием «Светлячок», Lucula Noctis (1405 г.), ныне разысканного в Lawrenziana и опу-

бликованного [64]). Салутати отвечал на «Светлячка» обширным письмом, которое смерть не дала ему довести до конца. Инвектива Доминичи видимо сильно задела его. Доминичи занял по отношению к гуманизму резко отрицательную позицию. Но — не в пример идеологам «духовной нищеты XIII в.,—доминиканец, отнюдь не желая показаться «идиотом», и зная, с кем имеет дело, повел свою аргументацию «по ученому». Можно сказать, что никогда в защиту невежества не было израсходовано столько учености, и никогда мысль о вреде чтения древних авторов не подкреплялась таким количесвом цитат из Вергилия, Горация, Цицерона, Сенеки, Салустия и проч. Правда, при ближайшем рассмотрении, вся эта ученость оказывается очень сомнительной, взятой на прокат у средневековых авторов (всего чаще у Джона Солсберийского, «Brito quidam»), — что без труда заметил и чем уязвил противника в своем ответе Салутати; да и сам Доминичи не скрывает того, что он самоучка. Шаг за шагом, по схоластической методе, он разбирает и опровергает доводы Салутати в защиту науки и литературы, настаивая на вреде новшеств в школьном деле, на предпочтительности старой системы пользования хрестоматиями («флорилегиями») перед новой, — чтения в школе подлинников; доказывает, что взрослым людям, «князьям и правителям», в жизни наука ничуть не нужна, — и ехидно приглашает противника бросить возню с Цицероном и Ливием («Titulivius»), и составить толковый учебник богословия для начинающих. Книги древних следовало бы изорвать и выбросить, и пусть бы христиане читали св. Писание и «своих» ученых, Исидора, Альберта Великого и Фому Аквинского.

Эта полемика не стоит изолированно. Подобные же упреки приходилось выслушивать и Петрарке от своего брата Герардо [65]), и одному из французских единомышленников и корреспондентов Салутати, Жану де Монтрелю от своих приятелей [66]). И вот что во всей этой распре «старых» и «новых» любопытно и показательно: «новые» искренно не понимают, чего от них хотят, — ибо сами-то они всецело стоят на «старой» точке зрения.

Салутати — вполне «по средневековому» православный, преданный церкви человек, считающий античную философию языческим заблуждением, античность вообще — «слепой», (ceca gentilitas), нетерпимый к еретикам [67]), ставящий Петрарку выше древних мудрецов, потому что, равняясь им по учености, он — как христианин — превосходит их тем, что обладает полнотой Истины [68]). Да и сам Петрарка пользуется античностью, как набожный христианин, для которого античность — источник поучения и вместе безгрешного наслаждения, ибо сознания пропасти между античностью и христианским миром у него нет [69]), он одобряет обычай Колы Риэнци ежедневно причащаться и сравнивает его в этом отношении со Сципионом Африканским, который наверно поступил бы не иначе, ибо о нем известно, что он не начинал ни одного дела, не вопросив предварительно богов [70]); столь же по-христиански, по-«средневековому» — как формулирует его биограф, настроен и еще один из знаменитых ранних гуманистов, Поджьо [71]). Салутати отбивается от ударов Доминичи «старыми» аргументами: геометрия нужна, чтобы объяснить, как Господь может быть Trinus et unus, музыка еще со времени царя Давида была предназначена на то, чтобы славить Творца в гуслях и тимпанах и т. под. [72]). И, однако, — их противники были правы: они заметили у гуманистов то, что самими гуманистами не было осознано: а именно, что античность стала для них источником наслаждения, тогда как средневековые доктора пользовались древностью исключительно, как сокровищницей всякого знания. Но и вражда к античности у ревнителей старины была вовсе не традиционной, а «новой». Она не имеет ничего общего со святой простотой Франциска Ассизского и его первых последователей, отвергавших для себя всякое знание, как светскую науку, так и богословие, — но не по существу, а ради смирения. Обскурантизм Доминичи и его единомышленников — ученый обскурантизм. Он определяется сознанием культурной противоположности античности и христианского времени, — чего не видели гуманисты, как не видело и средневековье. В средние века мало кто

вспоминал о запретах бл. Иеронима и Григория Вел. Древних авторов читали и изучали — без удовольствия, но и без трепета. В них не видели особой привлекательности и потому они никому и не казались опасно соблазнительными. Отношение к ним было чисто ремесленным, цеховым и безразличным. Ими пользовались, как грамматикой и справочниками. Полемика, подобная той, какая возгорелась между Салутати и Доминичи, в средние века была бы невозможна: тогда просто не поняли бы, о чем ведется спор [73]). В этой полемике все «ново»: и точки зрения обеих сторон и самый предмет спора. Пример этот показывает, как трудно, при индивидуализирующем подходе к истории, соблюсти правило Фрица Фридриха, проводя периодизацию по признакам перерождения духовного содержания культурной среды: для нас, т. е. с точки зрения нашей культуры, — «новыми» людьми, конечно, будут Петрарка, Салутати и Поджьо, поскольку то, во что впоследствии развился гуманизм, несло с собою новый запас мыслей и чувств и поскольку это «новое» — пусть неосознанное, уже бродило в душах и первых гуманистов; однако нельзя упускать из виду, что первыми, осознавшими противоположность «античности» и «средневековья», и тем проложившими путь к восприятию и самого средневековья, как особого, замкнутого культурного периода, — были не они, а их идейные противники.

Не берусь утверждать, что именно полемика с последними открыла гуманистам глаза на пропасть, отделяющую их от средневековья, и что, следовательно, они сыграли по отношению к гуманистам ту же роль, какую сыграл доктор Экк по отношению к Лютеру; — для этого у нас покуда нет данных; во всяком случае, они по своему предвидели путь дальнейшего развития гуманизма, — и в этом отношении для «индивидуализирующего» историка они представляют значительный интерес: эпоха «раннего гуманизма», или — вернее — кризиса «средневековой культуры», изучаемая, как таковая, без них не может быть понята: они для нее столь же характерны, как и Петрарка с его друзьями [74]).

Той же теме — периодизации истории, только в более широком охвате, посвящена появившаяся в Hist. Zeitschr. (т. 127) статья Шпангенберга[75]). В противоположность Фридриху, автор находит, что «прием историографии — обращать внимание из явлений прошлого только на те, которых влияние можно проследить вплоть до настоящего времени, — неисторичен». «Мы, поясняет он, привыкли со времени Гердера судить о личностях и отношениях, руководясь мерками, которые доставляет нам их собственная эпоха. Периодизация может претендовать на объективную ценность лишь в том случае, если она извлечена из сущности самих явлений и прилажена так точно, как это только возможно, к своеобразию определенных периодов развитя» (стр. 7). Итак, Шпангенберг считает «объективной» периодизацией как раз ту, которую Фриц Фридрих объявил «субъективной»: хороший пример того, как шатки наши понятия об «объективности». Быть может, было бы осторожнее совсем отказаться от искания единого объективного принципа периодизации. При всех своих усилиях историк никогда не может устранить свой собственный личный коэфициент, и потому всякая историческая концепция обязательно будет более или менее субъективна. В остальном, — требование автора заслуживает всякого внимания. Его взгляд, что постулат оценки явлений с их собственной точки зрения восходит к Гердеру, безусловно правилен; но все же ссылаться на авторитет Гердера в данном случае было с его стороны неосторожно, так как, — как мы это видели, — за тем же авторитетом имеют полную возможность укрыться и сторонники той исторической концепции, против которой он борется. Когда автор называет периодизацию, основанную на рассмотрении действующих вплоть до настоящего времени исторических сил «неисторичной», то этим он только выдает свое непонимание антиномичности современного исторического мышления. Это видно уже из той части статьи, где дается история происхождения традиционной периодизации западно-европейской истории. Автор представляет дело так, как-будто пущенный в ход гуманистами термин media

aetas, media tempetas, для периодизации истории «latimitatis» и «studiorum humaniorum» был затем применен для периодизации истории в целом в силу какого-то недоразумения, и что он с самого начала был здесь вполне бессодержательным. Это совершенно не верно. Понятие «средневековья», как периода упадка, одичания, распада, — не только в области «изящной словесности», но во всех отраслях жизни, — как некоторого пробела в поступательном развитии человечества, какого-то действительно «среднего времени», сложилось у историков задолго до того, как от филологов перешел к ним самый термин. У Целлариуса — и не у него одного, — он имел вполне определенное содержание [76]). Не утратил он свой смысл и до настоящего времени; — меняются только его содержание, оценка эпохи, этим термином охватываемой, да ее хронологические пределы. Главная мысль автора та, что нельзя брать в основу периодизации кульминационные пункты развития: «период начинается тогда, когда новое развитие возникает, а не тогда, когда оно достигает наивысшей точки» (стр. 5.). Поэтому он считает неправильным проводить разрез истории на рубеже XV—XVI в. в. (стр. 17). Ссылаясь на Трельча, он подчеркивает «средневековый» характер Реформации (стр. 29), утверждает, что XVI век был только «переходным временем», когда ни в какой области не произошло никаких принципиальных перерождений (о Копернике и Джордано Бруно автор попросту умалчивает), и что в XV—XVI в. в. только завершалось развитие, начавшееся еще в XIII в. Тут-то неспособность автора совладать с антиномичностью исторической мысли и сказалась, — и именно тогда, когда он заявляет, что предлагаемая им периодизация есть единственная «объективная». Для чисто политической истории это еще, пожалуй, менее неприемлемо. Но автор говорит и об искусстве и об умственном движении. Выводить классическое искусство позднего Ренессанса из искусства Джотто и Чимабуэ, — значит простонапросто возвращаться к старой, осуждаемой автором, «генетической» точке зрения: на самом деле это искусство было не просто «кульминационной точкой» в развитии италиан-

ского искусства вообще, а совершенно новым искусством. По стилю оно, конечно, стоит ближе к классическому искусству древности или даже к французской скульптуре XIII в., нежели к искусству треченто; но сближать эти искусства возможно только с точки зрения исторической статики, а не исторической динамики: они сродны друг другу, но хронологически никак и ничем не связываются и ни в какой эволюционный ряд не вытягиваются. Здесь мы имеем дело с solutio continui.

Что касается «средневекового» характера лютеранства, то автор не заметил, что здесь он запутался в самопротиворечиях. Одно из двух: или Лютер продолжает и довершает собою религиозно-философское развитие XIII—XV в. в., — периода, который сам автор к «средневековью» не относит; или он по своему духовному складу, как это находят католические историки, Денифле и Гризар, приближается к представителям отжившей и преодоленной церковью религиозной мысли; тогда приходится вместе с ними считать Лютера в смысле его направления дегенератом, видеть в его учении «возврат к прежнему типу»; но нельзя в одно и то же время, как поступает автор, ссылаться и на Трельча, который, «выводя» реформацию из средневековья, считает XIII—XV вв. средними веками, — и на Бурдаха, который, «выводя» ее отсюда же, считает эти века «новым временем». И Денифле, и Трельч, и Бурдах, во всяком случае, по своему последовательны. Быть может, — с точки зрения самого же автора — лучший выход, был бы, — учитывая все то, что Лютер мог взять и взял и от «Немецкого Богословия», и от гуманизма, и от мистиков ранней поры, и у Августина и у Павла, — заинтересоваться так же и тем, что взял он у самого себя, и что сделало его тем, чем он стал, — не «завершителем», но зачинателем и творцом.

Сводить реформацию Лютера нацело к развитию «средневековых» идей, или к «Возрождению», — значит обезличивать Лютера и его дело. Точно так же ничем иным, как прямой изменой гердеровскому принципу, выдвинутому автором, следует признать и его взгляд на религиозных деятелей сре-

дневековья, как на только зачинателей того движения, которого Лютер был завершителем: св. Франциск и спиритуалы подготовили, быть может, косвенным образом Реформацию; но остается еще их собственный религиозный опыт и поднятое ими религиозное движение с тем его специфическим содержанием, которое никакого отношения к идейному содержанию движения, связанного с именами Лютера и Меланхтона, не имеет.

В неменьшие самопротиворечия впадает автор и там, где доказывает непригодность общепринятой периодизации для политической и социально-экономической истории. Так, критикуя принятый некоторыми историками в качестве пограничной даты год открытия Америки (1492), он говорит, что, значение этого события совершенно ускользнуло от современников и что «его великое политическое значение сказалось только в XVIII в.». «Да и хозяйственное влияние этого события обнаружилось лишь тогда, когда американские Соединенные Штаты стали в значительном размере потреблять европейские товары; еще в XVI в. новый континент мог предложить своим хозяевам только драгоценные металлы» (стр. 13 сл.). Это приблизительно правильно (говорю — приблизительно, потому что с точки зрения самого автора, фактически сводящего мировую историю к западноевропейской истории, приток драгоценных металлов и возвышение Испании в XVI в. никак нельзя считать маловажными событиями), и мысль автора можно было бы — чего он не сделал, — подкрепить рядом доводов: открытие Америки действительно можно считать последним звеном в цепи явлений, восходящей своими начальными звеньями к XIII в. Колумб был продолжателем францисканских миссионеров и купцов, путешествовавших в ставку великого Хана и далее в Китай, принца Генриха Мореплавателя и Варфоломея Диаса: его цели, и цели его покровителей — открыть источники золота и христиан на крайнем Востоке Азии — были старыми «средневековыми» целями. Однако, если, опять-таки не сходя с точки зрения самого автора, учитывать не самый факт, но его ближайшие к нему следствия, — то нельзя не признать,

что они знаменуют собою начало совершенно нового развития, — точно так же, как и следствия плавания Васко да Гамы. Впервые в конце XV-го и начале XVI-го в. в. европейцам пришлось столкнуться с проблемами империализма. Альбукерк, испанские конквистадоры и губернаторы испанских колоний были предшественниками и прототипами империалистов XVIII и XIX вв. Здесь уже нет solutio continui; развитие происходит непрерывно. Все эти противоречия являются результатом внутренне-противоречивого задания: установить е д и н ы й принцип для периодизации, исходя одновременно от стремления к возможно большей индивидуализации исторических моментов и к сообразованию с фактом непрерывности исторической жизни.

В результате своего анализа автор приходит к определению XVI века, как «переходного периода». Казалось бы, что, раз уж он считает, что проводить «разрезы» в историческом потоке надо там, где закладываются основы будущего развития, — ему не следовало в таком случае возражать против общепринятой периодизации, критике которой посвящена, между тем, вся его статья. Ведь термин «переходный период» или, вообще, не имеет никакого смысла, или означает время, когда что-то старое отмирает, а что-то новое нарождается. Пусть с точки зрения автора в XVI в. ничто не отмирает, «средневековая» культура еще жива; пусть признаки нового развития еще не намечаются; — но тогда — зачем же называть этот период «переходным»?

В непрерывном потоке истории в каждое мгновение что-нибудь умирает и что-нибудь зарождается, — и нет «длительных мгновений»; «периодам» и «эпохам», на которые мы рассекаем историю, ничто в реальности не соответствует; и именно потому историк вправе проводить свои разрезы г д е е м у у г о д н о, без риска сойти с почвы «объективности», ибо на ней он все равно н и к о г д а н е с т о и т. Та или иная периодизация истории будет хороша, или нехороша, исключительно с точки зрения ее соответствия или несоответствия усвоенному нами взгляду на то, что д л я н а с в

истории важно, интересно, значительно, — взгляду, который неизбежно меняется и всегда будет меняться.

В проблеме периодизации истории по периодам «значительных», «важных», или, наконец, просто легко поддающихся учету кризисов — на основании ли критерия Фридриха, или же критерия, предлагаемого его оппонентом, — кроется еще одна трудность. Иногда бывает относительно легко установить, в чем состоит главное содержание кризиса. Различные, самые разнообразные, подчас ничего общего по своему происхождению и по своим скрытым тенденциям не имеющие течения сливаются временно воедино и стремятся навстречу противоположному, столь же сложному по составу, течению. Происходят настоящие — по выражению Тарда — психические «дуэли». «Новый народ» и «ἔθνη», viri clari и viri obscuri «философы» и «иезуиты»... Временно, быть может, безразлично, что в лагере «clarorum virorum» окажется и верящий в персональное бытие чорта Лютер; что с «философами» оказываются в одной компании и янсенисты. Но задача усложняется, когда борющиеся, а то и просто расходящиеся течения свести к двум главным направлениям — нельзя; когда становится невозможно определить, где «старое» и где «новое». Что составляет главное духовное содержание XIX в.? Что характерно и важно для его начальных десятилетий? «Реакционный» ли романтизм, или столь близкий к нему «утопический» социализм? И как свести воедино в «позитивизме» — Спенсера и Карла Маркса, в «романтизме» Ницше и Вагнера? Проблема нисколько не упрощается, если провести черту через 48-ой год, отделяющий эпоху «романтики», утопического социализма и т. под. от эпохи позитивизма, точной науки, научного социализма. Но мы видели, что ограничивать время романтизма совершенно невозможно; что нельзя даже говорить о «переживаниях» романтизма во второй половине столетия, потому что к романтикам причисляются величайшие умственные и художественные силы этого времени. Далее, — если научный социализм по своему содержанию, по своим конкретным требованиям, по своей программе является действительно чем-

то новым, — то с точки зрения формальной мы его должны относить к духовному течению отживающего типа; наконец, — если по широте своего распространения он является первостепенной важности явлением современной жизни, то нельзя забывать, что в общем действие его все же ограничивается интеллектуально отсталыми слоями европейского культурного человечества. С этой точки зрения социализм отличается от христианства, с которым его, как общественное явление, как показатель психики коллектива, — часто сближают: христианство захватывало все слои, и «лучших» и «худших», и никак нельзя сказать, чтобы в колоссальной дуэли III—V вв. на одной стороне была духовная аристократия, на другой — духовный плебс: борьба идет между противниками, друг друга стоющими: на одной стороне — Порфирий и Юлиан, на другой — Ориген и Августин.

Впрочем, — трудности эти возникают лишь при очень детальном всматривании в историю. С известного расстояния действительность кажется проще, чем она была на деле. Кроме того, за историком остается еще право облегчить себе труд и сложить с себя долю ответственности, отказавшись от собственных оценок и характеризуя эпоху так, как ее характеризовали сами современники. Таким образом, могла бы быть достигнута «объективность» — в известном смысле — периодизации. В истории имеются моменты, которые современниками переживались, как катастрофы, переломы, сдвиги, — когда novus rerum nascitur ordo. De civitate Dei отражает в себе катастрофическое настроение всего тогдашнего общества; в эпоху Карла Великого серьезно думают, что перенос «imperium» от греков к франкам знаменует собою исполнение Даниилова пророчества и наступление царства Нового Израиля; не с цезарями, а с царем Давидом связывает себя новый Август. В половине XIII в. напряженно ждут антихриста, угадывают его во Фридрихе Гогенштауфене, или в Эццелино да Романо. Реформация Лютера переживается именно как «reformatio» в средневековом смысле; оттого-то Лютер, занятый первоначально заботой единственно о спасении собственной души, и стал так легко «ре-

форматором», что его проповедь сразу была понята, как призыв к «reformatio». На деле историография обыкновенно считается с этими умонастроениями; — и периодизация, принятая нашей вульгатой, сообразуется с той, какая постепенно, на протяжении исторической жизни, устанавливалась современниками. Однако, этим вносится в науку множественность точек зрения; настоящей же объективности не получается: то, что «объективно», т. е. общеобязательно для человека XIII в., не обязательно для современника Лютера и, наконец, для нас.

Эти соображения включают в себе ответ на вопрос, который должен возникнуть сам собою из всего предшествующего. Мы видели, что в высших образцах автобиографии задача единого синтеза, совмещающего в себе и генетическую и эстетико-индивидуализирующую точки зрения, — была разрешена. Мы старались далее показать, что новая концепция истории была порождением того переворота в личном сознании, который был ознаменован появлением автобиографии, и что автобиография предшествовала новой историографии. Почему же история коллективов не может достигнуть такой же степени художественной законченности, как и история индивидуумов? Дело не в большой сложности первого вида истории. Ведь мы ее упрощаем и оперируем понятием коллективного индивидуума. Дело в том, что коллективный индивидуум есть, правда, реальная величина, но не реальный индивидуум. В реальном индивидууме принципом его единства является абсолютная непрерывность сознания. Что касается индивидуумов коллективных, то непрерывность есть и в их истории, но это непрерывность особого рода: — непрерывность «бега с факелами». У исторического человечества (я имею в виду тот круг народов и культур, который, будучи объединен в пространстве и времени, имеет общую историю, — а не «человечество», которое для историка есть только vox) нет общей памяти. История претендует на то, чтобы быть «памятью человечества»; но это — суррогат памяти, какою обладает субъект. В акте воспоминания субъект, воскрешая любой момент сво-

его прошлого, относит его к себе, как к единой и нераздельной психической величине; в этом смысле он всегда переживает свою историю всю целиком. Историк же может «перемещаться» лишь поочередно в отдельные моменты прошлого. Это — во-первых. Во-вторых, единичная личность в едином акте сознания переживает в своей памяти все те, в каждый данный момент прошлого сосуществовавшие возможности проявления своей психической энергии, — из которых одна приобрела оформление; все мотивы своих поступков, из которых один возобладал; все эмоции, из которых одна доминировала: его эволюция и его творческое развитие, ретроспективно воссоздаваемые памятью, совпадают. Для истории коллективов это невозможно. Историк реконструирует отдельные моменты прошлого синтетически в их многообразии; но его реконструкция будет неизбежно искусственной, — построением, а не живым переживанием.

VIII

Психическая жизнь течет непрерывным потоком. И в то же время каждый миг в ней — есть нечто качественно единственное, специфическое, неповторяемое. Индивидуальность постигается лишь при рассмотрении всего процесса развития. Психическая единица — все равно — личность, народ, культурная среда — раскрывает себя в течение всей своей истории. И — в то же время — каждый момент обладает своей собственной индивидуальностью. Непрерывность психического процесса обусловливает собою то, что отдельные моменты его переходят один в другой, так что провести какие-либо грани между ними как-будто невозможно. И в то же время, в силу специфичности и единственности каждого момента, — процесс, с одной стороны представляющийся нам совершенно непрерывным и слитным, с другой — разбивается на бесчисленное количество отдельных звеньев, кажется развивающимся скачками.

Эстетико-индивидуализирующий и генетико-реконструирующий (а в конечном итоге — телеологический, — поскольку идея д в и ж е н и я, как развития, включает в себе идею о с т а н о в к и, последнего момента, ц е л и) подходы к истории не просто противоположны: они п о л я р н ы. Это пределы, между которыми обречена — взад и вперед — двигаться историческая мысль. Почему в каждом отдельном случае она задерживается на одном полюсе, или на другом, — это зависит от множества привходящих, посторонних условий. Выше я уже коснулся того, в чем, по моему, состоит основная причина охлаждения современной историографии к генетическому методу и к основанному на нем синтетическому воссозданию «всемирно»-исторического процесса.

Но сейчас я не имею в виду задерживаться на этом вопросе: моя цель выяснить не причины, а характер перерождения современной историографии. В качестве показателя этого перерождения я возьму одно из выдающихся произведений новейшей исторической науки — «Основы средневековой религиозности» Л. П. Карсавина [77]). Автор, исследуя психический склад «средневекового человека», ничего не говорит об и с т о ч н и к а х его мировоззрения и открыто заявляет, что, нисколько не желая посягать на «почтенный генетический метод», в то же время оставляет за собою право исследовать избранные им явления не «динамически», а «статически» [78]), фиксируя определенный кусок времени, как нечто самостоятельное и само в себе законченное. И надо признать, что в своих исканиях автор шел по верному пути. Образ «среднего человека средневековья», — гипотетически построенного автором «носителя религиозного фонда», — быть может, нуждается в исправлениях и дополнениях, отдельные утверждения автора, быть может, подчас прямо ошибочны; все же он был первый, которому удалось создать синтез в с е й средневековой религиозной культуры, как некоторого о р г а н и ч е с к о г о ц е л о г о. Чтобы лучше понять, в чем дело, сопоставим книгу Карсавина с другой— классической книгой, близкой к ней по теме и сродной по

заданию: это — «История и система средневекового миросозерцания». И у Эйкена [79]) средневековая культура берется, как целое, но: 1) это целое — целое только потому, что оно отграничено и з в н е; это все-таки «отрезок» единого всемирно-исторического процесса, одна с т а д и я в развитии человеческого духа; — 2) это целое есть именно с и с т е м а, сама диалектически развивающаяся в своей и с т о р и и, — система, отдельные элементы которой объединяются происхождением от «по ту сторону» изучаемого культурного состояния лежащей идеи; тогда как у Карсавина все умственные течения, все верования, — «еретические» и «ортодоксальные», все оттенки мистических настроений, все виды аскезы и методы богопознания, изображены п с и х о л о г и ч е с к и объединенными, в к а ж д о й «средневековой душе» потенциально существующими, бьющими из одного общего родника. В качестве других примеров можно привести исследования Мартина, Бранди и Бурдаха, посвященные Ренессансу, в которых самым ценным является выяснение сущности Ренессанса, как такового, независимо от его «отношения» к Средневековью, или к Реформации и Просвещению, Углубление Бурдаха в psyché Ренессанса привело его к полному преодолению всех привычных воззрений на эту эпоху; как у Карсавина, — самые, казалось бы, различные, не сводимые одно на другое явления, как мистический аскетизм и «мироприятие», саморастворение души в потустороннем Всеедином и демоническое самоутверждение личности, — все, что принято распределять по категориям «уже отмирающего средневековья» и «занимающейся зари новой культуры», — отнесено у него к единому психическому фонду. Бурдах уделяет много внимания г е н е з и с у мироощущения и миросозерцания эпохи; — но для нас не трудно, идя по его следам и пользуясь собранным им колоссальным материалом, отделить ф о р м ы обнаружения этого миросозерцания, — словесные формулы, художественные символы, обряды и т. д. которые 1) бесконечно разнообразны по происхождению, 2) подчас восходят своими корнями в самые отдаленные эпохи, — от п с и х и ч е с к о г о с о д е р ж а-

ния «Возрождения», которое едино и совершенно ново, будучи не простой «комбинацией» своих компонентов, не «суммой» их, а неким «химическим соединением». Другой вопрос, — насколько это уяснил себе сам Бурдах. История развития его научных взглядов и происхождения его концепции Возрождения особенно интересна для нас потому, что являет собою живой пример антиномичности исторического мышления. Бурдах начал свою исследовательскую деятельность с Гете[30]). Проблемой, приковавшей его внимание к себе, было — происхождение Гетевского «аполлинического» умонастроения. Он стал искать корни его в немецкой Реформации, а отсюда уже пришел к немецкому гуманизму; причем, изучая оба эти явления вместе и в их отношении к италианскому Ренессансу, — он дошел до вывода, что и «Реформация» и «Ренессанс» имеют общий исходный пункт в мистико-хилиастической философии и в соответствующем жизнеощущении конца XIII-го и начала XIV-го вв. Для обоснования своего вывода ему нужно было, однако, доказать наличность идейного влияния раннего италианского Ренессанса на германскую культуру. Этим объясняется его интерес к Риэнци: ему казалось, что решающим моментом явились связи этого последнего с двором Карла IV; письма Риэнци первоначально заинтересовали его собою с чисто литературной стороны, как предполагаемый источник «стиля» императорской канцелярии в Праге. Иоахимзен с полной убедительностью обнаружил всю тщету усилий Бурдаха. Извилистые пути, которыми двигалось и продолжает двигаться его исследование, покуда, по крайней мере, не привели его ни к каким сколько-нибудь ценным для освещения вопроса о генезисе германской культуры нового времени результатам; скорее даже отвели его в сторону от правильного решения проблемы. С точки зрения генетической истории, поскольку ее основным требованием является установление непрерывности во времени развития известного эволюционного ряда, — исследовательская деятельность Бурдаха была сплошной ошибкой. Иоахимзен прав: издавать переписку Риэнци в качестве источника гер-

м а н с к о й культурной истории, было совершенно излишне. Все это, однако, не имеет ни малейшего значения при оценке работ Бурдаха, если нас интересует не то, в какой мере они служат для той цели, которую сознательно поставил себе автор, а то, что они дают для понимания момента, которому они непосредственно посвящены. Более того: именно благодаря своим увлечениям; благодаря тому, что он утратил масштаб для правильной оценки реального развития, и что, таким образом, он, сам того не замечая, освободился от оков, налагаемых генетическим методом, Бурдах только и мог дать то, что он дал, т. е. наиболее до сих пор углубленное и проникновенное изображение раннего Ренессанса в его неповторяемом своеобразии.

Еще более показательным является то, что происходит сейчас в области истории искусства.

Кризис истории искусства наметился с того самого момента, когда она стала, наконец, тем, чем должна была быть. История искусства была в XVIII в. историей «правил хорошего вкуса». Затем она утратила собственное, хотя бы столь убогое, содержание; обратилась в нечто промежуточное между историей культуры («идей», «направлений», «быта»), собранием биографий художников и критическим обозрением картин, стихов, произведений зодчества и т. д. Когда история искусства пожелала выгородить для себя самостоятельную область, стать действительно «наукой об искусстве» («Kunstwissenschaft») — она вынуждена была определить и ограничить свой предмет. Брюнетьер объявил, что таковым должны быть для литературы — «литературные роды»; исследователи изобразительных искусств признали своим предметом художественные формы. История искусства должна была обратиться в историю э в о л ю ц и и художественных форм, или — по Брюнетьеру — литературных р о д о в (genres littéraires). Нельзя не признать, что Брюнетьер был вполне последователен: эволюционировать «литература», т. е. абстрактное понятие, словесный знак, конечно, не может, но вытянуть в эволюционный ряд возможно только «формы» и «виды» литературы (или всякого другого искус-

ства). Можно показать, как из романа приключений «рождается» психологический роман, можно из эллинистического портрета «вывести» средневековую икону; но каким образом «вывести» из Корнеля Расина, или из Никколо Пизано Микель-Анджело, — этого никак нельзя даже понять. Не знаю, отдавал ли себе отчет Гердер в истинном значении своих слов, когда он — почти пророчески — обмолвился, что Винкельманова история «должна была явиться генетической историей Прекрасного в искусстве древности»[81]. «Генетически» (в данном случае — «эволюционно») можно изучать только абстракции, — «Прекрасное», т. е. формы выражения. Издевательства Бен. Кроче над теорией «художественных родов» и «форм» имеют силу, лишь поскольку они относятся к эстетике, когда она берется за художественную о ц е н к у того, что вне художественных образцов не существует. Оценивать возможно только эти образцы. Но оценить resp. исследовать художественное произведение — значит проникнуть в е г о с о б с т в е н н у ю идею, найти его principium individuationis — разумеется, в этих целях сравнивая его с другими, однако, никоим образом не пытаясь «вывести» его из них, — ибо каждое художественное произведение есть самодовлеющий замкнутый мир, — монада. Таким образом, история искусства стоит на распутьи: — пойти в одном направлении — значит убить свой собственный п р е д м е т, ибо «искусства нет, в н е его продуктов; пойти в другом, — убить самое историю[82]), — по крайней мере, ту историю, которая признается единственной подлинно «научной», т. е. историю «генетическую».

Но не относится ли то же самое к истории культуры, вообще? Подлинное понимание каждого культурного явления достижимо лишь в том случаѣ, если изучать ее «эстетически», а не «генетически», resp. «эволюционно». Например: значительная доля элементов христианства, — догматических, культовых, этических, его религиозная философия, его мифология, — восходит к иудаическим, эллинистическим, ассиро-вавилонским, мало-азиатским источникам; так возможно генетически объяснить происхожде-

ние христианства в его отдельных элементах. Но христианство, как целое, ни откуда не «выводится» и, если под историей понимать нашу генетическую историю, — не может быть предметом исторического исследования.

Ограниченность генетического метода, его непригодность для адэкватного постижения исторической жизни, стала в последнее время предметом, занимающим теоретическую мысль. Автор одной новой работы о «природе исследования духовных явлений», Зикель [83]), ставит своей задачей доказательство неправильности «считающегося в настоящее время почти бесспорным мнения», что «наука о духе равносильна по существу историческому исследованию» (...dass Geisteswissenschaft im Wesentlichen historische Forschung sei...) «Вся историка, говорит он, покоится на принципе причинности», который со времени расцвета естественных наук так оплодотворил, но и так поработил западную мысль. К этому, в XIX в., присоединилась еще идея развития, прямо таки гипнотизировавшая умы. Автор прав, когда убеждает сбросить с себя это иго [84]). Но и он не уяснил себе, в чем трудность проблемы: преодоление генетизма не есть преодоление историзма, но преодоление антиномии внутри истории [84-а]). Господство историко-генетического метода в науках о духе отнюдь не является только, или главным образом следствием вторжения в эту область навыков мысли и представлений, принадлежащих по существу наукам о природе. Генетический метод, как мы видели, связан с науками о духе органической связью: он родился вместе с углублением мысли в природу духовного. Автор верно говорит, что уже самое понятие культурных «состояний», — «которое далеко не так просто, как нам кажется по привычке», — свидетельствует о том, что история подошла к своим границам: ибо это понятие обозначает охват воедино явлений, сменяющих друг друга во времени. Однако, опять-таки отнесение ряда явлений к одному «состоянию» явилось результатом открытия, что известный комплекс явлений слагается в эволюционный ряд и что в их смене раскрывается индивидуальность данного «состояния».

Из сказанного видно, что «коперниково открытие» Шпенглера имеет длинную «Vorgeschichte» и может быть «эволюционно выведено» из всего хода современной исторической мысли. Заслуга Шпенглера в его последовательности и смелости. Он категоричнее всякого другого настаивает на разграничении подходов к истории. Он верно заметил связь между генетизмом и давнишним убеждением в наличности разумного смысла в истории. Он настаивает на том, что в наше скептическое время историю пора перевести на другие рельсы. Он требует изучения каждой культуры «в себе», — и нельзя поэтому считать с его стороны ошибкой то, что он не принял во внимание «оплодотворяющего влияния» одних культур на другие [85]), как указывают некоторые критики «Сумерек Запада». То соображение, что культура Запада может еще возродиться, получив со стороны новые импульсы, бьет мимо его теории. Ведь он не утверждает, что на Западе наступает конец всякой культуры: он говорит о гибели специфической, западной, «фаустовской» культуры. Ниоткуда не видно, чтобы Шпенглер отрицал возможность нового культурного подъема на Западе; но «возрождений» культур с его точки зрения не бывает: грядущая культура Запада будет не подновленная прежняя, а какая-то другая, — новая. Слабая сторона книги Шпенглера не в этом, а в невыдержанности его основной точки зрения. И он не избежал соблазна эволюционизма. Об этом говорит его теория «псевдоморфозы». «Псевдоморфоза» — это случай культуры, которая в начале своего развития, подверглась воздействию со стороны более зрелой культуры и, не принесши своих плодов, зачахла, в подражании другой. Такая культура может еще возродиться если стряхнет с себя иго чужого влияния. В пример он приводит Петровскую Россию, «псевдоморфное» образование; он ждет от «руссизма» эмансипации от «Запада» и восстановления нити традиции: лишь на этом пути возможно будущее вызревание русской культуры. Таким образом, культура все-таки связывается со «средой», с «расой», с «национальным духом» [86]), которые по отношению к ней мыслятся, как некоторые priora. Другими

словами, и Шпенглер не избежал смешения эволюционизма, как метода описания, с эволюцией, как реальным процессом; другими словами, подменил «évolution créatrice» эволюцией, как ее понимали натуралисты пятьдесят лет тому назад. Такая измена подлинному духу романтизма мстит за себя: характеристика современной, единственной нам известной русской культуры, той культуры, которая уже есть, а не только еще будет, — одно из самых неудавшихся мест в «Гибели Запада».

Такой же уклон в сторону натурализма и эволюционизма представляет его теория «возрастов», или «сезонов» культур. По Шпенглеру всякая культура, т. е. творческое раскрытие во всей полноте задатков, заложенных в известной психической среде, обязательно сменяется цивилизацией, — временем систематизации приобретенного, упорядочения, — когда центр тяжести переносится с внутреннего на внешнее, со сферы личного бытия в сферу социального, когда все творческие возможности исчерпаны и остается только одно, — хранить уже добытое и накопленное.

Идея противоположности творческих и бесплодных периодов восходит к Гете и заимствована Шпенглером из «Учения о цветах». «Есть два момента во всемирной истории, говорит Гете: ...первый, — когда единичные личности развиваются свободно и совместно; это — эпоха становления, мира, наживания благ (des Nährens), эпоха художеств, душевности (der Gemütlichkeit), разума. Здесь все действует на внутреннюю сторону (hier wirkt alles nach Innen)... Вторая эпоха — это эпоха пользования (des Benutzens), войны, расходования, техники, знания, рассудка. Влияния устремлены на внешнее (die Wirkungen sind nach Aussen)... В такие эпохи развивается эгоизм и влечет за собою тиранию: тиранию одного, или тиранию толпы [87]).

И Шпенглер, пишущий под аналогичными впечатлениями окружающей действительности, указывает, как на главные признаки «цивилизации», наряду с механизацией жизни, перевесом техники над искусством,

знания над философией, — милитаризм и империализм, — прибавляя к этому еще и социализм, определяемый весьма широко и понимаемый как явление, психологически сродное империализму, поскольку их общими чертами служат: тяготение к принудительному урегулированию жизни и ко всеобщей нивеллировке. Вырождение «культуры» в «цивилизацию» — факт несомненный и составляющий сущность исторической жизни. Werden невозможно без Sterben. Однако, нельзя смешивать отдельные моменты исторической жизни в логическом смысле с моментами хронологическими. «Культура» и «цивилизация» (или «быт»), вряд ли когда-либо могут существовать раздельно: скорее они сосуществуют, причем в определенные хронологические промежутки один из этих моментов получает перевес над другим. «Цивилизация» может надолго заглушить «культуру»; психологический уклад среды может за это время коренным образом измениться, — настолько, что оживление прежней культурной деятельности становится немыслимым: на развалинах «цивилизации» возникает новая по стилю культура. Но мыслим и другой случай: мыслимо и настоящее возрождение старой культуры, как это было в Персии, где реставрация эпохи Сассанидов была прямым возрождением культуры эпохи Ахеменидов, и как это наблюдается сейчас в Индии: деятельность Рабиндраната Тагора — есть именно творческое развитие возможностей, органически присущих специфической индусской культуре, и не имеет по своей природе ничего общего с такими—внутренно бессодержательными и относящимися к «цивилизации»—попытками реставрации изжитого, как, напр., сионизм. Научному предвидению здесь нет места. Шпенглер вслед за романтиками определяет культуру, как организм, — термин обильный содержанием, но двусмысленный. С ним связана, между прочим, и идея «эволюции», внутренно закономерного рождения, роста и умирания, идея постепенного — в определенном временном порядке исчерпывания заложенных в организме возможностей — и притом (в нормальных условиях развития) всех. Эту идею

Шпенглер развивает в своих «синхронистических» таблицах развития отдельных великих культур, — таблицах, составленных по «сезонам». По его схеме каждая культура обязательно должна перейти стадии религиозного подъема, затем «оскудения религиозности» и «фанатического интеллектуализма» («весна» и «лето»), затем — «веры во всемогущество разума», культа «природы», и т. д.; «великих завершающих развитие систем», («осень»); затем — переходит в «цивилизацию» с ее господством «этико-практических тенденций» («зима»). Если датировку начала ислама моментом господства «фанатического интеллектуализма» и «оскудения религиозности» в истории «арабской» культуры и можно принять, то все же надо заметить, что применительно к этой культуре его схема не годится: на каком основании мистика суфизма отнесена у него к «зиме», в рубрике ethisch-gesellschaftliche Lebensideale? Бросается в глаза, что имя Аль-Газали в его таблице отсутствует. Для того, чтобы выдержать схему, ему пришлось пожертвовать неудобными фактами и пройти мимо грандиозного возрождения Ислама, его обращения на почве Ирана в настоящую религию. Равным образом, ради спасения схемы, игнорируется религиозная основа движения, связанного с Гете и с представителями германской философии Духа. Опять приходится отметить пропуск одного имени в таблице — Шлейермахера. Мало того. Шпенглер сам себе противоречит. Он утверждает, что всякая культура, развиваясь из себя, переходит обязательно в цивилизацию, — и для античной культуры ссылается на факт вырождения ее в цивилизацию в результате распространения римского ига на эллинский мир. Но ведь римляне и греки не составляли раньше о д н о й культурной среды. Римское завоевание было по отношению к а н т и ч н о й культуре в то время, когда она была еще т о л ь к о э л л и н с к о й, — в н е ш н и м фактом. Точно так же духовное умирание «арабской» культуры (по терминологии Шпенглера, называющего общим именем «арабской» культуры культуры семитических народов вообще), как и впадение культуры Индии в состояние анабиоза, нельзя объяснить

чисто «эволюционно», потому что историк не имеет права скинуть со счета факт монгольских нашествий и монгольского ига в Средней и в Ближней Азии и в Индии. Единственным примером развития в относительно замкнутой среде является Китай. *Πρῶτον ψεῦδος* Шпенглера коренится в его вере в то, что науке доступен учет в с е х творческих возможностей известной психической среде. На самом деле, это иллюзия. Историку свойственно, учитывая все то, что б ы л о о с у щ е с т в л е н о, склоняться к мысли, что только это и могло осуществиться. Этим поддерживается и питается, и приобретает наукообразный вид древний миф о подчиненности закону круговоротов, наблюдаемых в природе, жизни духа.

Шпенглер выдвигает свою «скептическую» концепцию всемирной истории в противовес старой, в основе которой лежала вера в прогресс. Но по существу его теория закономерной смены «сезонов» близко напоминает старый, Контовский «закон трех стадий», — поскольку теория Конта имеет в виду путь, протекаемый отдельными культурами: Шпенглер не переносит, подобно Конту, свои стадии на историю человечества. Как и Конт, Шпенглер относит господство религии на ранние фазы развития [88]); — и он считает конечной стадией время господства позитивизма. Различие заключается только в оценках.

ЭКСКУРС

ПОНЯТИЕ «ДУХА ВРЕМЕНИ» У ГЕТЕ.

В сцене первого разговора Фауста с Вагнером речь заходит, между прочим, и об «исторической интуиции». Фауст смеется над Вагнером, воображающим, что он может «проникнуть в дух времени». Фауст-Гете для себя преодолел уже эти увлечения: по мере того, как он углублялся в историческое прошлое, говорит Дильтей, жизнь стала ему представляться одинаковой во все времена. Повсюду он встречал одни и те же модификации человеческой природы; отсюда — его

скептический ответ Вагнеру: Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit и т. д.[89]). Многие исследователи подозревают здесь прямое высмеивание Гердера. Вагнер жалуется на трудность исследования первоисточников. Фауст отвечает: к чему это?

Das Pergament, ist das der heil'ge Bronnen,
woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nie gewonnen,
wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt.

Вагнер: Verzeiht! Es ist ein gross Ergötzen
sich in den Geist der Zeiten zu verzetzen,
zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
und wie wir dann zuletzt so herrlich weit gebracht.

Сначала кажется, что это — прямой намек на Гердера с его излияниями насчет наслаждения, доставляемого «проникновением в дух времен». «Куда годится человек, восклицает Гердер, который вступая в старый замок, в старомодный рыцарский зал, в архив дипломата и т. д... не почувствует себя перенесенным в отживший век». (...sich nicht in ein abgelebtes Jahrhundert versetzt fühlte[90]). Или: «многим историкам недостает гибкости духа, способности переноситься в прошлые века (sich in vergangene Zeiten zu setzen[91]). Если бы не хронологические соображения[92]), можно было бы утверждать, что Гете именно эти места и имеет в виду. Но позволительно догадываться, что это, — одно из любимых выражений Гердера, — Гете мог слышать от него не раз во время их частых собеседований. Да и два следующих стиха какбудто метят в Гердера с его «философским» энтузиазмом и верою в «прогресс».

Фауст иронически отвечает:

O ja, bis an die Sterne weit!
Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.

(Erich Schmidt, в своем превосходном комментарии к Фаусту в юбилейном издании творений Гете, т. 13-ый, сближает эти

стихи с одним местом из Auch eine Phil. der Gesch. «das Buch der Vorgeschichte liegt vor dir! Mit sieben Siegel verschlossen!..; (если он смеётся над Гердером, то насмешка эта — сугубо коварна).

Was ihr den Geist der Zeiten heisst
das ist im Grund der Herren eigner Geist,
in dem die Zeiten sich bespiegeln.

И только ли Гердера он высмеивает? Не знакомы ли ему самому вагнеровские иллюзии? В одном из писем к Шиллеру он признается, что «подойти при помощи какой-нибудь старой хроники поближе к прошлым временам... является очень приятным времяпрепровождением»[93]). Eine angenehme Unterhaltung — и только? В «Прощании», неизданном при жизни посвящении к I-ой части Фауста (изд. в XIV т. Юбил. изд., 293 сл.), тон взят другой. Поэт прощается «nordische Barbarei»; его снова потянуло на «Восток», т. е. к Элладе:

Wir ehren froh mit immer gleichem Mute
das Altertum und jedes neue Gute.

Счастлив, кто может так переходить в художественном созерцании от одного мира к другому:

O glüklich wen die holde Kunst im Frieden
mit jedem Frühling lockt auf neue Flur!
Vergnügt mit dem, was ihm ein Gott beschieden,
Zeigt ihm die Welt des eignen Geistes Spur.
Kein Hindernis vermag ihn zu ermüden,
er schreite fort, so will es die Natur.
Und wie des wilden Jägers braust von oben
des Zeitengeists gewaltig freche's Toben.

Мы видим, — и для Гете «дух времен» не выдумка господ профессоров, а живая сила. И он ощущал его веяние, — но только по своему. У него все транспонировано выше, чем у Гердера: в его концепции истории нет ничего филистерского, елейного, пасторского, рассудочно-«философско-

го», как у Гердера. Его «дух времени» — трагическая сила; голос этого духа — не «нежное нашептывание», но буйный рев. Он-то не побоялся «приять» Революцию, т. е. — при всем своем отвращении к ней — понять ее как обнаружение стихийной мощи все того же «дикого охотника», а не, подобно Гердеру, — как нечто, «вне духа истории» происходящее, как какой-то непорядок, порчу механизма, управляющего прогрессом. Он не отверг идей Гердера, но продумал их последовательнее и отважнее. И Гердер нашел у него свое отражение не только в Вагнере, но и в Фаусте. Ответ Фауста Вагнеру полон реминисценциями из Гердера [94]), — и это, конечно, не случайность. Гете мог иногда посмеяться над слабостями Гердера, но он серьезно считался с его «историософией» [95]) и основательно продумал ее основные понятия. И вот важно отметить, что понятие Geist der Zeit у Гете столь же двусмысленно, как и у Гердера: и у него это значит то «дух эпохи», то «дух времен» — в смысле «духа движения», если не «прогресса», — или, вернее, и то и другое вместе [96]).

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЪЕКТ И ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

I

Перейдем теперь к последней проблеме, выдвинутой романтикой. К какому бы из охарактеризованных нами полюсов исторической мысли не тяготел современный историк, — он всегда домогается возможно большей индивидуализации в своем воспроизведении исторических явлений: из груды материала он старается извлечь собственно исторический объект; выделить то, что в явлении неповторяемо, специфично, индивидуально. Все споры о периодизации, о наименованиях эпох, и тому подобные вытекают именно из этого стремления И здесь можно констатировать факт поступательного движения исторической мысли именно в «романтическом» направлении: одновременно с постепенным отходом от генетического метода, со стремлением перейти от абстракций к реальностям, замечается все большее углубление во внутрь, в психическую сторону явлений. Начиная с периода романтики, целью всякого историка является изобразить прошлое «как оно действительно было» и передать «дух времени». Истинный смысл стремлений выясняется только в исторической перспективе.

Гердер и романтики не были первыми, заговорившими о «духе времени», о стиле исторических эпох, о значении культурно-исторических изменений. Вся историография «ан-

ти-исторического» XVIII века представляет собою ряд соответствующих стремлений, попыток и теоретических заявлений; и если у одного из старинных авторов (Dupleix) Хлодвиг появляется «musqué, poudré, la perruque pendante»[1]), то надо помнить, что такой «анти-историзм» уже в то время осуждался и высмеивался:

Conservez à chacun son propre caractère,
Des siècles, des pays étudiez les moeurs.
Les climats font souvent les diverses humeurs.
Gardez donc de donner, ainsi que dans Clélie,
L'air ni l'esprit françois à l'antique Italie,
Et sous le nom romain faisant notre portrait,
Peindre Caton galant et Brutus dameret, —

говорит законодатель «здравого смысла» и «хорошего вкуса» в своем Art poétique... И еще лучше — в прозе — его современник, Рапэн в «Размышлении об истории» [2]). Он говорит о трудностях, встречаемых историком, когда он пытается «установить различие между народами и веками на основании того, что есть существенного в их характерах»... «Как, например, повествуя о гражданских войнах в Риме, избежать смещения духа Республики с духом Монархии (мы видим, что Монтескье здесь не был первым),... не сообщить—в истории Франции—нравов ничуть не суеверного века Людовика XIV веку Людовика XI, коего (века) главной чертой было суеверие» [3]). Он же восхваляет Ливия за то, что тот умел «сообщить всем предметам, коих он касается, краски, им присущие» [4]) и «отличал каждый период и каждый век гением, который тогда преимущественно царил, не смешивая различных проявлений этого гения в различных обстоятельствах времен, между собою не схожих» [5]). Что же он разумеет под этими, каждому веку особо «присущими красками? Отчасти мы уже видели: при Людовике XI «царило суеверие»; при Людовике XIV оно неизвестно. Ливий наделяет последних царей «всей той гордостью, которую внушает сознание независимости», «дух Республики» сказывается у него то в «суровой доблести пер-

вых консулов», то в «народных волнениях, поднятых трибунами», то в «роскоши и изнеженности последних консулов». Ясно, что он имеет в виду: различие «гениев эпох» состоит в том, что в одну проявляется какое-нибудь одно, в другую — другое из вечных и неизменных свойств человеческой природы: на подмостках истории поочередно сменяются все одни и те же персонажи классической драмы, носители общечеловеческих «страстей». Не следует ценить слишком низко историографию XVIII века; ее громадная заслуга в том, что она расширила область исторических интересов и, можно сказать, создала историю культуры. Оговоримся: нельзя сказать, чтобы культурно-исторические интересы явились, как нечто совершенно новое, в конце XVII и в начале XVIII века. Начало культурно-исторических исследований восходит к эпохе гуманизма [7]). Уже у Энея Сильвия находим первый опыт обширного историко-культурного разреза: сопоставление варварской Германии с Германией его времени [8]). Но культурно-исторические занятия гуманистов носили скорее антикварский, чем собственно-исторический характер: недаром и результаты излагались преимущественно в форме комментариев к античным авторам. Вольтер первый вплел характеристики культурного состояния эпохи в историческое повествование о «деяниях государей» (Людовика XIV и Людовика XV). Но у него все связано вместе чисто внешне, и «ценности» распределены по отдельным рубрикам. «Искусства» и «науки» введены в его историю потому, что «усугубляют приятность существования для частных лиц и способствуют славе государства». Последовательное перечисление наиболее выдающихся «событий» в области политики, военного дела, законодательства, живописи, скульптуры, гравирования, театрального искусства и т. д. вплоть до — хирургии («нельзя обойти молчанием полезнейшее из всех искусств»), — не было с его стороны ни «неумением», ни «наивностью»: Вольтер верен своему заданию — показать, что в век Людовика XIV культура достигла во всех отраслях высшей точки развития [9]). Вторжение «культурной истории» в его повествование не нарушило целости последнего, по-

тому что и к «событиям», составляющим традиционный предмет историографии, он подошел с той же точки зрения квантитативного прогресса: войны Людовика XIV были самыми значительными, самыми блестящими и самыми дорогими. Генрих IV был, правда, великим полководцем, но — по роковому стечению обстоятельств — одерживал победы над собственными подданными, Франсуа I случалось терпеть поражения; так что и в этой области в царствование короля-Солнца замечается «прогресс». Это все — перемены, которые нимало не затрагивают их носителя: в известный момент «человеческий ум» явил себе в полном блеске «во французском народе», который сам, однако, мыслится, как некоторое нейтральное вместилище. С этой точки зрения следующий шаг был сделан Рэналевой «Историей обеих Индий». И он, вслед за Дюбо и Вольтером, делит историю культуры на четыре великих периода, из которых последним считает «великий век», но на первый план он выдвигает уже творческий гений наций. Для него конец XVII в. есть «великий век», как время наибольшего подъема французского творческого гения. Именно народ, а не король, как у Вольтера, стоит у него в центре. Королевский абсолютизм не только не вызвал культурного расцвета, но скорее воспрепятствовал французской культуре исчерпать свои творческие возможности. Первопричиной был общенародный политический подъем. О нации он уже говорит не как о сумме, — «скопище» — отдельных людей [10]), но как о моральной личности, — носителе исторической жизни: «так же, как и в Италии, и во Франции творческий гений овладел в одно и то же время сразу всеми человеческими способностями: им дышут мрамор и холст, общественные сооружения и сады, красноречие и поэзия... Но заметьте: это было в тот момент, когда любовь к славе воспламенила нацию великую и сильную положением и пространством, на которое простиралось ее могущество. Чувство чести, возвышавшее ее в ее собственных глазах, выделявшее ее перед всей Европой, — чувство чести было ее д у ш о ю, ее инстинктом, и заменяло ей свободу, которая создала все искусства (tous les arts de génie) в ре-

спубликах Афин и Рима, которая воскресила их во Флорентинской республике, которая вызвала к жизни их ростки на холодных и туманных берегах Темзы. Чего бы не произвел гений во Франции единственно под влиянием законов, если он дерзнул совершить столь великое под властью самодержавнейшего из королей? Видя какую энергию сообщил патриотизм англичанам, несмотря на отсутствие содействия со стороны климата, судите, что бы он мог произвести во Франции»[11]). Итак, — вместо «героев», «правителей» и «законодателей», действующей силой является «нация»: но теперь на нее переносятся те общечеловеческие, вечные, вневременные черты, те добродетели, которые у других историков изображались в качестве двигателей единичных личностей. Одни и те же условия производят и одинаковые следствия: «великие века» — Перикла, Августа, Медичи и королевы Анны — отличаются одинаковым признаком: «процветанием» наук и искусств. Индивидуализации все еще нет: «душа нации», «гений нации» и подобные выражения имеют у Рэналя совсем иной смысл нежели у романтиков; гораздо более определенный и гораздо менее глубокий: речь идет исключительно о степени одаренности того или другого народа[12]).

Если теперь, не выходя из пределов французской историографии, — от последнего крупного представителя ее в XVIII в. обратимся к первому представителю нового историографического направления, — Огюстену Тьерри, — сразу бросится в глаза крутой перелом, совершившийся в историческом понимании. Для Тьерри нация есть индивидуальность в полном смысле слова, носительница определенных черт характера[13]). Равным образом каждый исторический деятель является у него представителем определенной народности с ее специфическими чертами, теми чертами, которые для нее особенно характерны в данное время. Вся научная деятельность Тьерри была боевой: его историческое понимание развивалось в процессе сознательной и ожесточенной борьбы против историографии XVIII в., живым и ненавистным воплощением которой был для него аббат Велли. Читая «Dix ans

d'études historiques», выносишь впечатление, будто для Тьерри не существовали ни Юм, ни Робертсон, ни Вольтер, ни Монтескье: все они заслонены одной фигурой, — законодателя тогдашних исторических учебников [14]), надолго поселивших в нем отвращение к истории. Возможно, что так это и было: в годы своего учения он знал только Велли; позже, когда в нем проснулся историк, он обратился к иным образцам, нежели те, которые завещал XVIII-ый век, — и Велли остался в его воспоминании единственным представителем превзойденного им исторического понимания. Впрочем, с известной точки зрения, Тьерри был, пожалуй, прав: учебники, компендии, руководства — кривое зеркало науки, отражающее в карикатурном виде ее слабые стороны в данном в известный момент ее состоянии. К тому же Велли в свое время был авторитетом: на нем училось несколько поколений, и «по Велли» писали свои истории даже «серьезные люди» вроде Анкетиля [15]). Итак, — кто такой был аббат Велли? Его «История Франции» [16]), первый том которой вышел еще в 1745 г., написана по довольно притязательному плану и, — как может показаться на первый взгляд, — отражает на себе новые веяния. Велли еще раньше Вольтера заговорил о месте, которое должны занимать в истории культурные явления. Он хочет, чтобы история была «историей Государя и Государства, Политики и Религии, войн и наук, деяний и изобретений полезных и приятных». Большинство историков в хронологической смене королей видят как-будто не столько нить, сколько цель своих исследований. «Ограничиваясь повествованием о победах и поражениях Государя, они не сообщают нам ничего о народах, коих он содеял счастливыми или несчастными... О нравах и о духе Нации (l'esprit de la Nation нет даже упоминания». И в противовес этому он сам собирается «дать вместе с летописью царствовавших государей летопись нации, коей они хорошо или плохо правили» [17]).

Таково задание. Получилось же вот что: называя впервые какое-либо учреждение или что-либо подобное, — если это нужно по ходу повествования о «деяниях», Велли делает

перерыв; — затем возвращается к хронике. Например: он рассказывает о событиях после смерти Сигеберта. Возник вопрос о правах Хильпериха: «уже Сигульф и прочие австразийские вельможи признали в нем своего государя. Их примеру последовал Сигон, великий Референдарий. Такой титул носило при Меровингах лицо, хранившее королевскую печать»... Следует маленькая «диссертация» о должности референдария, после чего автор продолжает: «м е ж д у т е м Хильперих вступил в Париж» и т. д. [18]). Получается нечто очень комичное; однако, не забудем, что, когда Гиббон вставляет свои превосходные рассуждения о происхождении и характере христианства и о его роли в разложении римской империи в хронологическое повествование «по поводу» событий времени Константина В., — он поступает, в сущности, по тому же самому приему [19]). Но возвратимся к Велли. Мы видели, что он ставил своим предшественникам в упрек то, что за государями они забыли народ. Но сам он даже не задается вопросом, — как же возникла французская народность: просто, начиная с Хлодвига, «Francs» переименовываются в «François». И это — после Du Bos, с такой определенностью поставившего проблему происхождения нации во Франции[20]). Для характеристики уровня исторического понимания Велли достаточно привести несколько образчиков: «Хильдерих был государем с великими приключениями... Он был самым красивым мужчиной в своем королевстве; он был наделен остроумием и отвагой; но, рожденный с нежным сердцем, он чересчур предавался любви. Это было причиной его гибели: французские вельможи, столь же чувствительные к обиде, как их супруги к прелестям сего государя, объединились с целью низложить его». Или — заключение главы о Хлодвиге: «много спорили о том, чем был этот государь по преимуществу: воином или политиком. Галлия, покоренная его оружием и удержанная его благоразумием, являет доказательство, что он был столь же мудр в совете, как и страшен на челе своих войск. Мы изумляемся началу его правления: это — ряд побед, влекущих одна другую; мы отвращаемся от конца оного: это — нагромождение жестокостей» и т. д.

Или — еще лучше — об «академии» Карла Великого: «Франция извлекла великую пользу из сих ученых собраний. Она обязана им возрождением искусств и наук. Тирания майордомов ввергла их в постыдный мрак; Карл вернул их на свет своими благодеяниями, возвел их вместе с собою на трон и... заслужил славный титул восстановителя просвещения». Вольтер выразил бы это иначе, — но по существу сказал бы — и говорит — то же самое. Тьерри не был так уж неправ, когда избрал своим лозунгом, знаменующим разрыв со всем XVIII-ым веком, — «guerre à Velly».

Известно, под какими влияниями открылось Тьерри его призвание. Он сам признал это в своей автобиографии: толчком для него послужило чтение Уолтера Скотта и Шатобриана, — именно «Мучеников». У нас нет оснований не доверять его свидетельству, — как делает Мэгрон, почти отрицающий участье Шатобриана в выработке исторического понимания автора «Времен Меровингов», хотя — и в том, что он это показал, заключается заслуга Мэгрона, — композиция у Тьерри действительно в значительной степени восходит именно к Скотту, а не к Шатобриану. Во всяком случае, после превосходной работы Мэгрона нам нет нужды возвращаться к вопросу о значении «исторического романа» первой половины XIX века для историографии. Я ограничусь наблюдениями над известными чертами как в историческом романе, так и в некоторых произведениях историографии XIX века, — чертами, мимо которых прошел французский исследователь, и которые в данной связи являются весьма показательными.

Прежде всего замечу, что Мэгрон, изучая генезис, развитие и судьбы «исторического романа», сделал некоторое упущение, не задавшись вопросом о том, что такое «исторический роман», — какой именно роман должен быть отнесен к разряду «исторических». Быть может, для него это было чем-то таким, что само собою разумеется: «исторический роман» это — роман, действие которого происходит «в прошлом». Однако, для того чтобы быть «историческим», роман вовсе не должен быть посвящен «старине». Его геро-

ями могут и не быть труверы и рыцари, лангобардские герцоги или христианские мученицы; действие не должно непременно разыгрываться в катакомбах или «под сводами готической залы»; достаточно того, чтобы целью романа было восстановление «исторического», т. е. того, что в данный момент, в данной среде, специфично, своеобразно и неповторяемо. Герой «исторического» романа вовсе не должен быть представителем непременно «средневекового фанатизма» или «аристократической чести XVII в.»; он может в такой же точно степени быть носителем «капиталистической идеологии» или «пролетарского самосознания» нашего времени: если он берется автором именно как таковой, — то он обращается в «историческую» фигуру; и Василий Теркин может быть признан «историческим типом» с таким же правом, как и Марк Виниций, или любой из трех мушкетеров. С этой точки зрения «социальный роман» Золя есть «исторический роман», а «Война и Мир» — нет, потому что в «Войне и Мире» люди «прошлого времени» взяты не в том, что в них «относится к прошлому», а в том, что в них общечеловечно и вечно. Ставят же Толстому в упрек недостаток «исторической интуиции» [20-a]).

Мэгрон относится к историческому роману иронически. Увлечение историческими романами у него представлено, как своего рода болезнь вкуса, как смешная мода; но он не объясняет, чем собственно смешон исторический роман и почему его следует считать ложным родом художественного творчества. Строго говоря, художественных «родов» — хороших или плохих, истинных или ложных, — не существует, а есть хорошие или плохие художественные произведения. И нельзя сказать, чтобы нам перестали нравиться исторические романы: нам перестали нравиться романы Уолтера Скотта и его подражателей; они для нас устарели, и вовсе не потому, что насчитывают уже около ста лет. Человеку со сколько-нибудь требовательным вкусом «Камо грядеши» должен нравиться еще меньше; но Саламбо или Полковник Эсмонд остаются и в наших глазах шедеврами, хотя они немногим моложе Айвенго и значительно старше олеографии Сенкевича. И совер-

шенно неправ Мэгрон в том, что доводит изложение до половины столетия, объявив, что к этому времени исторический роман выродился и скончался, уступив свое место «социальному» роману. Мы уже видели, что «социальный» роман — не что иное, как разновидность романа «исторического»; да кроме того появляются и в наши дни и «исторические» романы в общепринятом значении этого слова, т. е. романы, повествующие о более или менее отдаленном прошлом, и среди них имеются произведения бесспорной художественной ценности. Вряд ли и сам Мэгрон отнес бы к «ложному виду словесности» Жерома Куаньяра, Боги жаждут, или Le Bon Plaisir.

Вопрос, следовательно, не так уж ясен: существует п р о б л е м а исторического романа. Надо дать себе отчет, почему, например, «Без Догмата» или «Семья Поланецких» являются бесспорно крупными художественными произведениями, тогда как «Quo Vadis», или «Трилогия», написанные с теми же литературными приемами, с тем же блеском технической ловкости, отталкивают от себя своей какой-то фальшью. «Фальш» эта обусловлена двойственностью задания. «Исторический роман» есть 1) «историческое» произведение, т. е. произведение, посвященное воссозданию «исторического», т. е. временного и местного и 2) «роман», т. е. произведение, имеющее целью воссоздать жизнь во всей ее полноте, т. е. и в том, что в ней принадлежит всем временам и местам. В романе действующие лица не только обнаруживают известные «исторические» черты, не только выступают на «тингах» и ораторствуют в «эклесиях», не только бьются на турнирах, сверкая «с исторической точностью» изображенными доспехами, но и «просто живут», влюбляются, женятся и выходят замуж, наживаются и разоряются, переживают то, что свойственно переживать всякому человеку и во всякое время. От героя «исторического романа» слишком много требуется: он должен подчиняться усмотрению автора — антиквария и археолога, и попадать в положения, нужные для того, чтобы ввести читателя в подробности уголовного процесса у франков или культа мертвых у египтян, или, наконец, просто

ознакомить его с распланировкой феодального «мануара»; — и в то же время ж и т ь; быть не простым «аксессуаром», частью «обстановки», или одним из винтиков социально-политического механизма, но и самодовлеющей величиной. Само собою разумеется, — «общечеловеческое» существует «само по себе» лишь в абстракции; на деле же может реализоваться только в условиях места и времени и с соответствуюшей месту и времени психической окраской; «историческое» и «вечное» в жизни даны не в раздельности, но органически слитно; художник чувствует это и напрягает свои усилия, чтобы вызвать к жизни прошлое во всем его органическом единстве. Однако, в большинстве случаев он терпит неудачу, потому что для этого нужна мощь интуиции, равносильная способности буквально умереть духом для своего времени и воскреснуть где-нибудь в Риме Цезарей или в до-Петровской Москве, или в Венеции Марино Фальера. На самом деле художник всего чаще себя обманывает: он может «задрапировать» Леона Плошовского в тогу и назвать его Титом Петронием; Леон Плошовский остается и в этом обличьи Леоном Плошовским. Задача разрешима только в том случае, когда изображаемое «прошлое» еще «живо». Теккерею не надо было «умирать», чтобы «воскреснуть» — в обществе джентльмэнов времени королевы Анны. И это еще не все. Допустим, что художник всецело обладает «исторической интуицией». Автор «социального романа» во всяком случае свободен от тех затруднений, вытекающих из неполноты исторической интуиции, с которыми приходится бороться автору исторического романа. Между тем иногда и социальный роман производит такое же впечатление антихудожественности, — как и роман исторический. Таковы романы Золя, и это не потому, что Золя недоставало таланта (напротив, он был очень талантлив) и не только потому, что он страдал отсутствием вкуса и чувства меры. Его романы не только отталкивают своей грубостью, но и производят впечатление опять-таки какой-то фальши. Это потому, что в них художественный замысел подчинен целям, искусству посторонним, — целям «истолкования» социальных явлений.

«Семья Поланецких» тоже — «социальный роман», но здесь «социальное» resp. «историческое» не является прямым объектом автора; по крайней мере этого мы не замечаем. «Мораль» сама собою вытекает из рассказа, а не насильно втискивается в него автором. И обратно: высокая художественная ценность романов Анри де Ренье или Анатоля Франса, посвященных французской старине, обусловлена в значительной мере тем, что они отбрасывают в них «общечеловеческое» и «вечное»; никто не примет всерьез г-на де Брео, Жерома Куаньяра или маркиза д'Астарака. Действующие лица здесь стилизованы и намеренно обездушены. «Общечеловеческое» сознательно принесено в жертву «историческому». Флобер, — как он рассказывает в своей переписке, намеренно сглаживал резкость контуров и «фотографическую» точность деталей в своей «Саламбо», а также изгонял по возможности все «всеобще-психологическое»: он хотел создать впечатление именно исторических видений, а не картин, вызвать к жизни тени прошлого, а не «настоящих» людей во плоти и крови [21]).

«Исторические» романисты нередко поддаются иллюзии, полагая, что для воссоздания «духа времени» главное — выдержанность стиля, заключающаяся в точной передаче «исторических» бытовых черт: — «дух времени» сам тогда даст себя почувствовать. Поясню это на примере — одном из тысячи: — «Марк (военный трибун) был провинциальный щеголь, с одним из тех лиц, при виде которых бойкие рабыни и дешевые гетеры городских предместий восклицают в простодушном восторге: какой красивый мужчина»... (Мережковский, Воскресшие боги, I, I). Поставьте вместо военного трибуна «Марка Скудило» «капитан Пономарев», вместо «бойкие рабыни» — «горничные», и вместо «дешевые гетеры» — «уличные девки»: такого эксперимента достаточно, чтобы вскрыть, в чем самообман автора. Если бы весь «колорит» данной эпохи, или ее «дух», заключался в том, что «девки» назывались тогда «гетерами», — писать историю было бы очень легко; но тогда, — я не знаю, — стоило ли бы ее писать? Я вдался в эти частности оттого, что — по моему мне-

нию — ложный историзм шаблонного исторического романа — явление гораздо более частое, чем это думают — и в произведениях собственно-исторического содержания, и что mutatis mutandis анализ сущности этого «ложного историзма» подведет нас вплотную к ответу на вопрос о «предмете истории», или — что тоже — «историческом объекте». Мэгрон, касаясь вопроса о влиянии исторического романа на историографию XIX века, указывает, что отрицательной стороной этого влияния было чрезмерное увлечение «антикварством» и «археологией», ставшими для некоторых историков какой-то самоценностью. Под пером Баранта история-наука грозила выродиться в описание турниров, пиров, охот, костюмов, вооружения, утвари и т. д.

Но с другой стороны, исторический роман при всех своих недостатках сыграл благодетельную роль: он натолкнул историков на «общество», на социальную сторону истории; наконец, сами художественные приемы исторических романистов оказались поучительными для таких мастеров, как Тьерри и Мишлэ, выучившихся от историков-беллетристов искусству группировать «petit faits» вокруг действующих лиц, как вокруг живых центров. Я задержусь для начала на одном примере, — и именно Тьерри, как родоначальника целой школы, и постараюсь обнаружить некоторые из его приемов, на которые Мэгрон не обратил внимания. Известно, какую роль отводил Тьерри «расовому» началу в истории. В его «Истории завоевания Англии» каждый англо-сакс на каждом шагу проявляет «англо-саксонские» черты характера и каждый норман — «нормандские». Каждое событие должно являться примером борьбы двух «расовых начал». В «Рассказах из Меровингских времен» он хочет во всем показать обнаружение «германского» национального характера в его столкновениях с «галло-римским». Притворное благодушие Лотария — есть «германская черта», на придворных пиршествах раздается шум «германского веселия» («gaieté tudesque»); он с удивлением отмечает гибкость ума «присущую только галло-римской расе» у Гунтрана Бозона, который был германского про-

исхождения (l'originé tudésque[22]). Там, где наличность специфических «расовых» черт не поддается прямому констатированию, он прибегает к ухищрениям языка, чтобы создать известное предрасположение в читателе: если нельзя прямо сказать, что припадки ярости, которыми страдал король Гунтрам, были «немецкими», то во всяком случае их можно назвать «достойными лесов Германии» [23]). Возможно, или нет, объяснять исторические явления расовыми чертами исторических деятелей, — это сейчас для нас вопрос побочный; прав или неправ Тьерри в своей теории, — во всяком случае формально он здесь не сходит с почвы исторической науки. Но ему недостаточно изображать своих героев в качестве носителей определенных исторических — национальных, социальных — черт. Историк-художник, — он хочет воскресить прошлое, представить Хлодвигов и Брунгильд живыми людьми. Где только это хоть сколько-нибудь возможно, — он делает нажим на Григория Турского или на «Фредегария», чтобы извлечь из них полную психологическую мотивировку событий. Так, например, Григорий рассказывает, что Фредегунда в тот момент, когда Туру грозила опасность захвата австразийцами, родила там сына и, боясь, что с ним ей не удастся спастись, хотела его выбросить; однако, не смогла сделать этого и под влиянием укоров короля окрестила его [24]). Тьерри вышивает по этой канве: «первым ее движением было покинуть и обречь на смерть ребенка... однако, это был лишь (мимолетный) злой умысел, и материнский инстинкт взял верх» [25]). Считаясь с тем, что он пишет не о фиктивных, а о действительно живших людях, он обычно высказывает психологические истолкования лишь предположительно, причем чаще всего предлагает два объяснения на выбор [26]). Иногда — и это самый интересный случай, — он пытается совместить обе мотивировки: «историческую» и «романическую». Тогда получается вот что: «спустя несколько дней (Лотарий) возвратился к Ингунде и сказал ей тем тоном притворного равнодушия, которое было одной из черт его характера и германского характера («qui était un des traits de son caractère et du caractère ger-

manique)»:.. Или — характеристика короля Гунтрана: «его характер сложился из самых странных контрастов — из кроткой набожности и непреклонной справедливости в качестве душевной основы, из-за которой, кипя, выбивались наружу плохо подавленные остатки дикой и кровожадной натуры: эта старая германская закваска»[27]) и т. д... Таким образом, его персонажи состоят как бы из двух половинок: «человека вообще» и германца, resp. галла, римлянина и т. д. В этих наивностях языка наглядно сказывается двойственность исторического мышления Тьерри, — двойственность его концепции исторического объекта; они выдают совершающуюся в его сознании — пусть безотчетную — борьбу двух подходов к «историческому»: историк хочет в одно и то же время и выделить исторически индивидуальное и воспроизвести изображаемое во всей его жизненной полноте. Я бы не задерживался на этих особенностях старого и давно уже переставшего считаться образцом историка, — если бы они были свойственны ему одному. Но они характерны для целой — может быть, и до сих пор еще не оставленной позади нас — полосы исторического мышления. Когда историк «привлекает к своему трибуналу» Карла I, как Маколей, и выносит ему вторичный смертный приговор за «безнравственность» и за то, что он «обманывал народ», — он делает то же самое, что делал Тьерри. Впрочем, Маколей не только старый, но и — подобно Тьерри — «устарелый» автор. Но вот несколько примеров из книги — правда тоже старой, однако продолжающей — и заслуженно — пользоваться репутацией во многих отношениях неувядаемого образца. Я имею в виду «Римскую Историю» Момзена. Он говорит о выступлении на поприще государственной деятельности Кая Гракха: «для накопления в нем энергии и воли к деятельности ему пошли на пользу пройденная им школа страданий и вынужденное бездействие; подавленное в глубине души ожесточение против партии, потрясшей усобицами его отечество и убившей его брата, горело в нем не ослабленным, но лишь приглушенным пламенем»[28]). Или — характеристика Суллы: «...Сулла был

одним из изумительнейших, — можно сказать, пожалуй, единственным в своем роде явлением в истории. Сангвиник телесно и духовно, голубоглазый, светловолосый, с поразительно белой, но при всякой вспышке страсти краснеющей кожей на лице»... «Знатные и незнатные приятели находили в нем участливого друга, — всегда готового помочь в нужде... Он был страстным почитателем кубка, — еще более страстным — женщин, даже в позднейшие годы, когда, по окончании трудов, он садился за трапезу, он переставал быть правителем государства»... и т. д. все в этом же духе [29]). Конечно, все элементы этих характеристик извлечены из источников и в этом смысле они «верны истории»; но — какое нам дело до цвета лица Суллы и даже до того, чем — чувством мести, или честолюбием, или какими-либо иными чувствами и побуждениями руководствовался Гракх? И если «единственность» Суллы «в истории» состоит — по мнению Момзена — в этом сочетании качеств холодного, даже жестокого, строго выдержанного государственного человека и веселого собутыльника и верного друга в личных сношениях, — то это только выдает наличность у Момзена остатков старинного воззрения на историю как на «кунсткамеру». Фютер особенно восхваляет художественность формы у Момзена: «как все в его изложении дышет жизнью! Как пластично все нарисовано!.. Момзен — единственный историк, сумевший — как рассказчик — соперничать с романистами, не впадая в ошибки романической историографии» [30]). Из приведенных примеров видим, насколько это ошибочно. Момзен делит с «романической историографией (romanhafte Geschichtsschreibung)» не только грех чрезмерного увлечения «пластичностью», не только стремление все «оживить», но и другой — бессодержательного психологизирования. Он заимствует у Плутарха рассказ о том, как Сулла отрекся от власти; Сулла является на форум, дает отчет в своей деятельности и слагает свои полномочия. У Момзена это передано так: «даже застывшие сердца были потрясены, когда человек, который до сей минуты по произволу распоряжался жизнью и собственностью миллионов людей и т. д., и т. д... когда этот

человек выступил на Форуме и т. д.».. [31]). Мы не знаем, были ли потрясены сердца, или не были, это его собственная догадка, — быть может вполне правдоподобная, — но для понимания эпохи столь же ненужная, как и такие сведения, что у Суллы были голубые глаза и светлые волосы. Таким образом добивается Момзен того, что у него «все дышет жизнью». Незачем обманывать себя: т а к о г о рода оживление вовсе не есть оживление «исторического»; специфически «римское» в деятельности Гракха или Суллы ничуть не ощущается нами, к а к т а к о в о е, живее и непосредственнее при чтении этих описаний.

Самым ярким примером того, до чего может довести это стремление к «воскрешению» прошлого, служит книга, вышедшая I-ым изданием в 1861 г., а сейчас лежащая передо мною в 56-ом издании [32]), — Жизнь Иисуса — Ренана. Правда, своей славой она обязана не только своим достоинством научного и вместе с тем художественного исторического труда, посвященного центральной эпохе и центральной фигуре мировой истории, — но и другим обстоятельствам, — и им, быть может, в еще большей степени; однако, можно быть уверенным, что если бы Ренан и не занимал столь шокирующей позиции в вопросах, в которых независимая наука всегда будет расходиться с ортодоксальной, если бы он воздержался от тех медоточивых инсинуаций насчет некоторых деталей евангельской истории, которые только портят его книгу, но которые в глазах людей типа Флоберовского аптекаря служат ее наилучшим украшением, если бы не элемент скандала в ее успехе — она все же была бы знаменитой книгой, — одним из влиятельнейших образцов историографии XIX века. Сам Ренан ставил себе, когда писал свой труд, — одну цель: служение «чистой науке». Его жизнь Иисуса должна была быть с т р о г о - н а у ч н о й историей Христа и Его времени; Христос должен был быть представлен в ней как и с т о р и ч е с к а я л и ч н о с т ь. Как же это понимал Ренан? Ответ находим в предисловии: он говорит, что он намерен изобразить с в о е г о Христа в духе сознательного расхождения как с ортодоксальными богословами, так и с

протестантскими «сверх-критиками». У Баура и у Штрауса Христос — только абстрактное понятие; «Шольтен и Шенкель, правда, признают исторического и реального Иисуса; но их исторический Иисус — ни Мессия, ни пророк, ни еврей; вы не видите, чего он хотел, не понимаете ни его жизни, ни его смерти. Их Иисус — своего рода эон: существо неосязаемое, неуловимое. Ч и с т а я и с т о р и я н е з н а е т т а к и х с у щ е с т в. Чистая история возводит свое здание из двух родов материалов...: во-первых, это — данные о душевном состоянии людей в определенном времени и месте; во-вторых — данные о единичных случаях, которые, сочетаясь с общими причинами, предопределили ход событий». Эти «единичные случаи» нам плохо известны; историк старается, держась возможно ближе источников, извлечь из них все, что может, для реконструкции евангельской истории, но все время должен он быть на стороже и избегать категоричных утверждений»[32-а]). Таково задание. Вот как оно выполняется: он повествует о времени, когда Иисус перенес свою учительскую деятельность в Иерусалим, где ему пришлось немало вытерпеть от бесплодного, сектантского духа тамошних книжников. «Среди этих неприятностей, чувствительному и доброму сердцу Иисуса удалось создать себе уголок, где оно нашло себе усладу. После дня, проведенного в спорах в храме, Иисус под вечер спускался в долину Кедрона, немного отдыхал в (Гефсиманском) саду... и отправлялся ночевать на Масличную Гору... Село Вифания, на вершине холма... стало излюбленным местом Иисуса. Он познакомился здесь с семьей, состоявшей из трех лиц, двух сестер и третьяго члена, дружба с которым имела для него много прелести. Из сестер одна, Марфа, была услужливая, добрая, хлопотливая женщина; напротив, другая, Мария, нравилась Иисусу своей томностью и своей, весьма развитой, наклонностью к созерцательности... Здесь на лоне преданной дружбы, Иисус забывал докуки общественной жизни... Он часто сиживал на Масличной Горе..., глядя на растилавшуюся перед ним великолепную перспективу уступов храма и его крыш, крытых блестящими плитками. Этот вид приводил в

изумление иностранцев... Но чувство глубокой скорби отравляло для Иисуса вид, наполнявший сердца других израильтян радостью и гордостью: «Иерусалим, Иерусалим, убивающий пророков»... (и т. д. см. Матф. 23, 37), восклицал он в эти моменты горечи» [88]). Откуда он взял, что Христос любил сидеть по вечерам на Масличной Горе? Из Марка 13, 3: «И когда он сидел на Масличной Горе против храма, спрашивали его наедине (апостолы)» и т. д. Откуда он взял, что Мария нравилась Христу «par un une sorte de langeur»? Из Иоанна 11, 20, где сказано, что, когда по смерти Лазаря, Христос отправился к сестрам, «Марфа»... пошла навстречу ему; Мария же сидела дома». В таком роде написана значительная часть всей книги. Если бы Ренан писал ее в наше время, он несомненно отнесся бы много осторожнее к четвертому евангелию; быть может, он бы не совершил греха против хорошего вкуса и не наделил бы евангельской жены привлекательной «томностью»; но нет сомнения, что в целом книга его осталась бы прежней. Ложен не самый прием мозаического склеивания источников. Если допустить, что источники надежны (это уже дело техники, исторической критики), историк имеет право комбинировать их данные, чтобы получить нечто целое. Допустим, что так действительно и было, — как рассказывает Ренан; т. е., что Христос нередко отдыхал от дневных тревог в загородном саду, что слова о Иерусалиме, побивающем пророков были сказаны как раз в один из таких моментов, и т. под. Но «чистой истории» со всем этим нечего делать, ибо все это ни на иоту не приближает нас к пониманию «исторического Христа», т. е. Христа, как единственного в истории явления. Допустим, что Христос, или кто-нибудь из его учеников, вел свой дневник; что в этом дневнике рассказано все, что выжал, — или воображал, что он выжал, — из евангелий Ренан. Была бы задача историка в таком случае выполнена, если бы он, пересказав дневник, издал свой пересказ под названием «La vie de Jésus»? И если бы от всех выдающихся исторических деятелей остались записки, подобные мемуарам Казановы, Confessions, Dichtung und Wahrheit и т. д., — свелась

ли бы тогда работа исследователей единственно к проверке отдельных утверждений, к исправлению ошибок памяти или тенденциозного вранья? Ясно, что нет. Осталась бы работа по выделению из объекта исследования исторического объекта. Главный грех Ренана, — как и всякого историка, увлекающегося «romanhafte Geschichtsschreibung», в том, что он, оперируя логически безупречными приемами и технически, может быть, и вполне оправдываемым методом (если не Ренан, то Момзен во всяком случае), восстанавливает жизнь, как она протекала реально, т. е. объект исследования вместо исторического объекта, т. е. того, что должно получиться у историка в результате анализа, — умерщвления живой жизни и выделения из умерщвленного им материала того, что для него ценно. С различной степенью вкуса, ума, знаний и таланта, историки-романисты—Тьерри, как де-Барант, Момзен и Ренан, как и Густав Фрейтаг, производили работу, которая «в идеале» была ничем иным, как искусственным выделыванием наново сырого материала истории.

Историк должен знать границы своей науки и мириться с вытекающей из его собственного задания «неполнотой» воскрешения прошлого. Если он попробует из своих границ выйти, его ожидает одно из двух: или у него вместо картины получится фотография, на которой индивидуальное искажено потому, что взято в случайный момент и со случайными «околичностями»; в таком случае его произведение ниже истории; или — если его художественный гений не удовлетворяется историческим подходом, — его произведение будет, если не выше, то во всяком случае вне истории. Историческое, как выражается Гете, становится тогда прозрачной тканью, через которую просвечивает чисто-человеческое [34]).

Сказанное здесь отнюдь не направлено, как может показаться, — против принципа Ранке, формулированного им в знаменитых словах «...wie es eigentlich gewesen»: Ранке никогда не стремился к фотографическому воспроизведению прошлого, как большинство его современников и историков.

считающих себя его учениками. Реализм Ранке был иного характера. Отвлеченные «идеи» представлены у него в конкретных живых носителях: идея папства, например, реализуется у всякого Папы по-своему; можно сказать, что в его истории нет папства, а только Папы; и недаром его chef d'oeuvre называется «Die röm. Päpste». Но каждый Папа взят им лишь в качестве носителя и воплощения идеи. Его личные, в узком смысле индивидуальные, особенности привлекаются автором лишь постольку, поскольку они были преломляющей идею призмой. Ранке с мастерством, до сих пор не превзойденным, умел выделить из объекта наблюдений, поскольку он может быть реконструирован при помощи исторического материала, исторический объект.

Ранке посвятил свою деятельность исследованию отдельных процессов обнаружения и развития определенных идей; — и в силу этого был в состоянии достигнуть той художественной цельности, той полноты и законченности, того истинного реализма, которые делают его произведение недосягаемыми образцами исторического творчества. Дальше этого Ранке не шел. Его Weltgeschichte, как и его «Эпохи всемирной истории», являются скорее хроникой прошлого, нежели синтезом. Полного синтеза Ранке не дал.

II

В погоне за своим идеалом воспроизведения жизни, «какова она есть», романическая историография стремилась осуществить задачу воссоздания «исторической личности» во всей ее конкретной полноте. Но с другой стороны она же и принижала личность, низводя ее до роли простого, чисто внешнего пункта, вокруг которого казалось удобным группировать то, что считалось фактами культуры, т. е. попросту продукты культурной деятельности. Шатобриан в «Мучениках» вместо того, чтобы просто — там, где нужно, — рассказать о быте и нравах древних германцев, — выводит нарочно придуманного христианина-раба, который довольно

складно излагает Эвдору соответствующие главы из Тацита. «Друидесса» Велледа служит подходящим манекеном для одежды галльских женщин, а с другой стороны, «эпизод Велледы», которым Шатобриан так гордился, использован им и для характеристики галльской религии. Впрочем, «Мученики» — «героическая поэма», а не «строгая история». «Ученый», «настоящий» историк поступает иначе: Густав Фрейтаг с самодовольством рассказывает о своем «изобретении», благодаря которому ему удалось «оживить» историю, не сходя с почвы науки, т. е. не вводя «фиктивных личностей»: «все (?) культурно-исторические произведения, поскольку они рисуют старые нравы, обычаи, навыки жизни, напоминают подчас лавки старьевщиков со старыми платьями, которым недостает людей, когда-то в них облачавшихся. В «Картинах» [35]) избран другой прием: всюду, где только было возможно, из прошлого извлекались отдельные личности, которые должны были сами о себе заявлять читателю; автор же ограничивался лишь тем, что скромно указывал на их повадку и их характер» [36]). Среди других «einzelne Menschen» фигурируют в I томе «Bilder»... Мартин Лютер, а во II-ом Фридрих Великий. Историки «культуры» правильно поступают, когда — в большинстве случаев — предпочитают оставаться при «лавках старьевщиков». Введение «отдельных исторических личностей», даже таких, как Лютер и Фридрих, — мало помогает делу, — когда под «культурой» подразумевается сумма ее продуктов. Различные «истории культуры», «истории цивилизации», «Sittengeschichte» и т. д. — начиная со времен Вольтера — писались в большом количестве; пишутся иногда и сейчас, — и по тому же плану: «учреждения», «нравы и обычаи», «суеверия», «праздники» и т. д.; в последнее время — нельзя же отставать от века! — на почетном месте открывается еще рубрика: «половая жизнь».

Этого рода история учитывает, описывает и оценивает ценности сами по себе, в сущности игнорируя творческую личность. Ей надо противопоставить ту, которая избирает личность, как свой прямой объект, причем — в отличие от «романтической» истории, с образчиками которой мы позна-

комились, — берет личность в том, что в ней специфично и характерно для эпохи. Так возникает проблема построения исторического типа, тесно связанная с проблемой периодизации истории. Все те опасности, с какими приходится считаться при периодизации, подстерегают историка и здесь. Приведу пример. Как охарактеризовать, как представителя эпохи, Данте, или Петрарку, или Салутати? Часто случается встречаться с таким определением: Данте — или Петрарка, или Салутати — отчасти «принадлежит средневековью», отчасти является «человеком нового времени»; или: Салутати был, правда, представителем «нового мировоззрения», но «сам по себе» оставался «человеком средневековья»[37]). Мы так привыкли к «генетическому» подходу к истории, что даже не замечаем всей бессмысленности подобных формулировок.

Неизмеримо выше стоит то историческое понимание, которое рассматривает личность, именно как «неделимое» и вместо того, чтобы подгонять исторические типы под заранее изготовленные рубрики «эпох» и «периодов», — строит на основании материала, добываемого не из абстракций, — «мировоззрений» и «направлений», — но из анализа душевного мира живых людей, у которых «мировоззрение» не существует отдельно от «мироощущения», — свои формулы, определяющие духовное содержание отдельных исторических моментов.

Образцом такого исторического понимания может служить «Культура Италии в эпоху Возрождения» Буркхарда. Мишле в своей La Renaissance et la Réforme бросил гениальную мысль, что Возрождение было «открытием мира и человека». Буркхард подхватил ее, — и эта идея стала для него ключом к разгадке всей культуры Возрождения. Уже не о «возврате к настоящему искусству», не о «возрождении классической древности», не о «прогрессе философии» идет у него речь, но о коренном переломе всего жизнеощущения, о совершенно новой ориентировке человека в мире. Это новое жизненное содержание он определил формулой «индивидуализм». «Индивидуализм проникает собою все

сферы творческой деятельности Возрождения, составляет самое сущетсво «духа Ренессанса». Переходя, — с точки зрения составителей «Sittengeschichten», «Histoires de civilisation» и т. под. с некоторой бессистемностью, — от одних областей жизни, к другим, от «праздников» и «увеселений» к философии и поэзии, и т. д., — Буркхард всюду открывает наличность того же «духа», той же творческой тенденции: по всей линии идет «эмансипация человека» от различных, — схоластических, церковных, феодальных, цеховых, семейно-общинных «оков», как и от оков рутины, традиций, быта, условной морали, школьного «метода», от всевозможных недавно непререкаемых, теперь представших во всей своей призрачности, авторитетов. Свободой внезапно ощутившей свою мощь и свою самозаконность и самоценность личности, «индивидуализмом» запечатлено каждое создание этой эпохи, — от стихов Полициана, до нового государства, «княжества». Проблема исторического синтеза решена. — Но какой ценою? Нетрудно заметить, что если Буркхарду удалось показать влияние одного и того же духа во всех областях жизни в эпоху Возрождения, то это потому, что он прибегнул к понятию, бесконечно обильному содержанием, но употреблял его в смысле, в одно и тоже время и очень узком и очень расплывчатом. Когда он говорит о блеске празднеств и процессий, о радости жизни, бьющей через край, — то создается впечатление какого-то н а с т р о е н и я, которое, если угодно, можно назвать и «индивидуализмом», но можно назвать и как-нибудь иначе. К тому же «открытие человеком самого себя», «пробуждение личного сознания», «освобождения духа от оков авторитета», и т. д., и т. д., — все это может означать весьма своеобразные и весьма мало одна на другую похожие вещи. Феодальный барон, не желавший признавать короля своим королем, если он лично не принес последнему присяги на верность, был по своему тоже «индивидуалистом». Но такого рода индивидуализм не имеет ничего общего с индивидуализмом Петрарки, сущность которого состоит в страсти к самоанализу, в вечных сомнениях насчет собственной ценности, а также в

стремлении к тому, чтобы оберечь свою самобытность, в боязни попасть в зависимость от своих литературных образцов, в чисто «интеллигентской» болезни духа. И в свою очередь «индивидуализм» Петрарки трудно охватить в общем понятии вместе с «индивидуализмом» какого-нибудь удачливого разбойника, человека, стоящего по ту сторону добра и зла, на самом деле просто морально помешанного, полагающего наивысшей санкцией своих поступков их сообразование с его собственной «virtù» [38]). И все эти виды «индивидуализма» представляют собою опять-таки нечто совершенно иное, нежели «индивидуализм» очаровательно поверхностного и безмятежного Бальтазара Кастильоне, с его идеалом гармонично развитого человека — образцового царедворца, или — с другой стороны — с «индивидуализмом» Бернардо Окино и других деятелей католической реформы, с их, совпадающим с лютеранским, учением об оправдании верою.

Один из современных исследователей, названный мною выше Шмейдлер, полагая, что он поправляет Буркхарда, высказывает, как мы видели, взгляд, что Возрождение принесло с собою «только новое мировоззрение»: «новый человек» уже был налицо в XIII в., ибо уже тогда был налицо «индивидуализм». На самом деле, это, конечно, упадочная форма «бургхардианства», грубое упрощение, искажение идей Буркхарда [39]). Буркхард-то уж во всяком случае не стал бы говорить, что «мировоззрение» не меняет человека, являющегося его носителем. Но взгляды эпигонов, учеников, подражателей, карикатуристов, всегда интересны тем, что они особенно выпукло передают как раз с л а б ы е стороны учителей. Курьезная теория Шмейдлера есть результат неосторожного обращения с понятием «индивидуализм», ставшего у него простым словом: ...wo Begriffe fehlen, dort stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein. Однако, доля ответственности за это падает на самого Буркхарда, так как уже он, сам того не замечая, лишил понятие «индивидуализм» его богатого содержания. Другими словами, Буркхард удалось положить в основу своего синтеза культуры определен-

ной эпохи ее идейное содержание только благодаря тому, что он не вник вглубь этого содержания и в сущности совсем не проанализировал психологически многообразных культурных явлений изученного им времени. По мере того, как, в результате углубления научного исследования в эпоху «Возрождения», формулы Буркхарда насыщаются содержанием — ибо наука ни от одной из его формул, возникших благодаря его гениальной дивинации, не отказалась, — по мере того, как все более и более выясняется вся сложность выкованных им понятий, — все более распадается синтез.

Образчик иного рода синтеза, и синтеза опять-таки в известном отношении образцового, дан в другом творении Буркхарда, Die Zeit Konstantin des Grossen. Здесь, как и в Культуре Италии, синтез как-будто выполнен всесторонне, ибо все отрасли культуры им охвачены и все характеристики объединены общей мыслью, все взято под общим углом зрения; но угол зрения избран произвольно: охарактеризовать известную эпоху, как «упадочную», отметить всюду огрубение вкуса, оскудение мысли и т. д. — значит возвращаться к изжитому историографией «рационализму» XVIII-го века. Опять-таки и здесь изъян метода рельефнее всего сказывается не у самого учителя, а у эпигонов. Я имею в виду именно Зеека, которого История Падения античного Мира каждой страницей вызывает в памяти идеи Буркхарда [40]). Произведение Зеека являет поразительный пример исключительного з н а н и я эпохи, сочетавшегося с не менее поразительным непониманием ее в целом. Зеек в с е — в том числе и христианство — сводит к «вырождению», утрате «собственного достоинства», к «рабьему духу» и т. под. В результате увлечения «развенчиванием» исследуемой эпохи Зеек совершенно утратил критерий распознавания того, что в ней д л я н е я характерно и ценно. Так он, повидимому, совершенно искренно, не понимает, в чем заключается гениальность Бл. Августина. «В каком отношении он был гением? В моральном — очевидно, нет; — итак, значит, в богословском, следовательно, в научном?» спрашивает он, — и доказывает, — без всякого труда и с полной убедитель-

ностью, что Августин знал очень мало, что он не имел понятия об элементарных требованиях научной работы, что он не потрудился выучиться не только еврейскому, но даже и греческому языку, — и заканчивает: «если уже это показывает, что углубленное и самостоятельное проникновение в научный материал было не его дело, то еще более это явствует из содержания его писаний. Они сохранились во множестве; однако мы не находим в них ничего, кроме одной старой традиции. У него не было ни одной собственной новой мысли, не считая мысли изложить свою автобиографию в форме исповеди» [41])... То, что эта автобиография была первым в мировой истории опытом анализа духовного развития, первой историей человеческой души, — этого Зеек даже не заметил.

Поскольку нас интересует проблема построения научного исторического синтеза, работы Буркхарда ценны для нас тем, что с одной стороны позволяют ближе подойти к процессу самой работы синтезирующей исторической мысли, с другой — тем, что вскрывают ее типичные ошибки. На примере Буркхарда становится виднее, чем исторический синтез быть не может; а в то же время уясняется также и то, каким путем следует итти, для того чтобы достигнуть возможного синтеза. Ибо Буркхард был уже к нему очень близок. В основе его умственной работы, как и в основе работы столь близкого к нему по духу, по научным запросам и по направлению интересов Тэна, лежала операция сравнивания различных, — с точки зрения технических средств, назначения, объективного содержания и т. д., совершенно разнородных ценностей. Единство, органическая цельность достигаются не посредством группирования ценностей вокруг отдельных личностей, — чем создается иллюзия подлинного синтеза, но посредством выделения из ценностей того, что у них есть психологически общего. Но что же собственно сравнивает историк, когда, сопоставляя сады Ленотра с монархическими учреждениями XVII в., с театром Расина и с философией Декарта, он, как

Тэн, приходит к своей формуле «ésprit classique» или, когда, сопоставляя самые разнородные ценности, созданные Ренессансом, он, подобно Буркхарду, обнаруживает всюду проявление одного и того же «духа индивидуализма»? Что значит требование, предъявляемое к историкам культуры Шпенглером, сравнивать культурные ценности не по категориям, не по родам творчества, т. е. бессодержательным рубрикам, образованным по признаку технических средств, утилитарного назначения и т. под., то-есть, некоторых для историка культуры adiafora, — но по их с т и л я м: нельзя, например, сравнивать Дон-Жуана Моцарта с хоралом Палестрины: он «сравним» только с рисунками Ходовецкого, с философией Лейбниц-Вольфа и т. д. Ясно, что здесь сравниваются не сами «предметы», абсолютно неоднородные [42]), но что-то другое, и именно присущий им с т и л ь, не в техническом, однако, смысле, в каком это слово употребляется историками и теоретиками искусства, а в смысле п с и х о л о г и ч е с к о м. Буркхард только воображал, будто вскрыл идейное содержание, общее якобы всем ценностям Ренессанса: на самом деле он — и в этом его огромная заслуга — подметил нечто общее в их с т и л е и только благодаря этому — несмотря на его огромную теоретическую ошибку, — его замечательная книга в о о б щ е м о г л а в о з н и к н у т ь. Но что такое с т и л ь эпохи? И почему лучше говорить о «стиле», нежели о «духе» или «гении» эпохи? Поищем ответа у Тэна, и именно в его гениальном первом томе Origines de la France Contemporaine, хотя сам он называет «духом» то, что мы предпочитаем называть «стилем». Обратите внимание на то, что Тэн, придающий такое значение влиянию «философии» XVIII в. на Франц. Революцию, однако, не излагает содержания философских учений Просвещения, а, вместо этого, анализирует их, как некоторые п с и х о л о г и ч е с к и е д а н н ы е. Они интересуют его в качестве «человеческого документа». Исследуя их с этой стороны, он ставит их в связь не с теми т е о р и я м и, из которых они развились, не с картезианством и английской философией конца XVII в., но с характером ф р а н ц у з с к о г о я з ы-

к а классической поры, с условиями их зарождения и распространения в салонных собеседованиях (causerie) «порядочных людей», т. е. светского общества с его специфическими социально-психологическими чертами, с его поверхностностью, оторванностью по милости политического режима от участия в практической жизни, с его какой-то укороченностью внутренней жизни. Не философия Декарта была причиною преобладания «математического» способа мышления французской интеллигенции XVII—XVIII вв.; напротив, сама эта философия есть порождение того же психического склада; «математическое мышление» было первичной формой восприятия данного субъекту мира в определенной среде и в определенный момент: мир культуры, мир творимых духом ценностей, создавался так, как воспринимался мир, непосредственно данный. Такой вывод напрашивается сам собою из всего, сказанного Тэном: жизнь, так сказать, «переживалась математически», и соответственно этому математически строилась вся культура, государство и общество, религия, наука и искусство. В основу синтеза «классической культуры» Франции Тэн положил, таким образом, не материальный, но формальный признак: не известные идеалы, стремления, запросы, вкусы, но известную форму мышления и соответствующий ей тонос жизнеощущения, эти идеалы, запросы, вкусы и т. д. обусловившие.

Сущность романтизма, как исторического понимания, состоит в реалистическом отношении к истории, — поскольку творящий историю дух есть высшая реальность. Между тем, казалось бы, что рассмотренная здесь основа исторического синтеза идет в разрез с требованиями научного реализма. В самом деле: что такое конструируемый в качестве гипотетического носителя исторической жизни «Француз эпохи классического духа» у Тэна, Renaissancemensch Буркхарда или «фаустовский человек» Шпенглера? И чем они менее метафизичны, нежели homo oeconomicus К. Маркса? Однако, это затруднение — только кажущееся. Марксов «средний человек» мыслится им в качестве реаль-

н о г о   а г е н т а истории. Индивидуальные отклоненеия выше или ниже нормы могут по его мнению не приниматься в расчет, ибо они взаимно уничтожаются. Принципиально иное значение имеет понятие «человека ренессанса» у Буркхарда, или «среднего религиозного человека» у Карсавина. У них это именно — предельное историческое понятие, условный знак, избранный для краткости, — и ничего более. Этот «средний человек» в истории не действует; он является единственно совокупностью всех тех духовных потенций, которые частично реализуются в деятельности конкретных исторических лиц; он нужен только для удобства описания и вовсе не претендует на то, чтобы вытеснить собою из истории живых людей. Методологическая рискованность введения этого понятия лежит в совершенно другой области: «средний человек» может быть конструирован — как это мы видели у Буркхарда, — на основании признаков духовного содержания момента: но в таком случае очень легко просмотреть те потенции, которые не доразвились, не бьют в глаза историку; — а в силу этого «средний человек» уже не будет действительно «средним». Поэтому   о с т о р о ж н е е   строить понятие среднего человека на основании признаков не содержания, но   ф о р м ы   духовных переживаний; хотя и здесь историка подстерегает уже другого порядка опасность: подмены действительно господствовавших, специфических форм переживаний мира, создающих духовную индивидуальность эпохи, — бессодержательными категориями «научной психологии», — как это случилось с Лампрехтом, — или опасными категориями «возрастов культуры», как это мы видим у Шпенглера. В учении Лампрехта важно и плодотворно утверждение, что истолкование истории должно быть психологическим; что исторический синтез возможен только путем сведения всего многообразия явлений к общему источнику, — процессам, совершающимся в человеческой душе; что природа этих процессов не есть что-либо постоянное, но, напротив, меняется во времени и что, следовательно, должна существовать историческая психология [43]). Но Лампрехт сам же и обесценил свою теорию

истории, объявив, что единственным предметом исторической науки является обнаружение психологических законов, управляющих ходом развития каждой отдельной (национальной) культуры [44]). Если оценивать воззрения Лампрехта с точки зрения не того, насколько они правильны чисто теоретически (логически и гносеологически), а того, насколько они плодотворны для исторической науки, — то надо будет сказать, что главный его грех совсем не в упорном отстаивании возможности и необходимости существования «законов» истории. Пусть его «законы» — на самом деле вовсе не законы, а «эмпирические обобщения», на что указывал ему Эд. Мейер [45]), пусть его попытка спасти свою теорию путем введения понятия «нормального течения исторического развития» [46]) тем самым выдает гносеологическую несостоятельность этой теории, — практического значения это не имеет. «Законы» ли в строгом смысле слова перед нами, или же только «эмпирические обобщения»; — но факт существования параллельных рядов развития, проходящего определенные стадии — налицо. Обнаружение этих закономерностей (пусть лишь quasi закономерностей) является могучим эвристическим принципом, — чего не отрицают и решительные противники Лампрехта; — уже самый факт употребления Эд. Мейером термина «средневековье» применительно к гомеровской Греции показывает, какое значение имеет для него этого рода сравнительно-исторический метод.

Но поистине трагическим для такого исследователя и организатора исторической работы, каким был Лампрехт, явилось заблуждение, будто «наука» имеет право заниматься только общим, индивидуальное же для нее — только отправной пункт и нечто, подлежащее преодолению [47]). На первый взгляд может показаться, что Лампрехт только повторяет Шопенгауера. Именно Шопенгауер утверждал, что история якобы тем отличается «от всякой другой науки», что она «познает частное не посредством общего, но вынуждена схватывать частное непосредственно»; что, тогда как «науки, будучи системами

понятий, всегда говорят о родах (Gattungen), история говорит об индивидуумах», и что поэтому, ее пришлось бы назвать «наукой об индивидуальностях, что противоречиво» (Die Welt als Wille und Vorst. II, Kap. 38). Далее Шопенгауер утверждал, что история даже тогда, когда рассматривает общее, все же не подчиняет этому, своему, общему свое частное, как частный случай закону или правилу, но только как часть целому; ибо это историческое «общее» (эпоха, главное событие и проч.) — само есть единичное, индивидуальное, случайное (ibid.) Шопенгауер не ставил даже вопроса о существовании законов становления: для него существовали только законы бытия. Предположим, однако, что Шопенгауер, в то время, когда он писал второй, дополнительный том «Мира, как воля», усвоил бы себе эволюционную точку зрения. Что же? Разделил бы он тогда взгляды Лампрехта? Ставлю этот вопрос потому, что разбор его поможет нам лучше понять πρῶτον ψεῦδος Лампрехтовой теории. Шопенгауер был одним из тех — величайших мыслителей, которые не отделяли «философии» от «жизни», для которых философия была мудростью и которые строили свои системы, подчиняя ход своего мышления потребности понять цену жизни. Со своей точки зрения Шопенгауер, конечно, отказался бы признать за законами становления то же значение, что и за законами бытия. Для Шопенгауера предельным — с точки зрения жизненной ценности, действенности, значительности для практической мудрости — понятием было понятие Идеи, т. е. ступени объективации Воли. Шопенгауер отрицал прогресс. Индивидуальное, исторически сложившееся было в его глазах случайным, безразличным. В античных и христианских мифах, в изречениях Рг-Веды и Упанишад, в стихотворениях Гете и в трагедиях Шекспира, сквозь оболочку символов, он хотел увидеть выражение единой, вечной, открытой взорам мудрецов всех веков и народов неизменяющейся Истины. В великих людях, какой бы стране и какому бы времени они не принадлежали, он ценил то, что в них вечно, — воплощение идеи человечества, как высшей

ступени объективации воли. То же, что в Софокле, Шекспире, Канте относится не к самому их существу, но к той исторической «стадии», на которую приходилась их деятельность, если бы его и убедило в существовании «законов», управляющих развитием народов и обществ по известным «стадиям», — не приобрело бы от этого в его глазах большей цены. Наоборот, для Лампрехта это должно было бы считаться главным, наиболее с точки зрения ученого ценным, самым существенным. «Индивидуальное» Лампрехта, — то, что согласно его теории — неважно и неинтересно для историка, есть как раз то, что, по Шопенгауеру, самое важное и самое значительное. Напротив, «индивидуальное» Шопенгауера есть то, мимо чего Лампрехт хотел бы пройти мимо. Для Лампрехта нет различия между Платоном и последним банавсом, между Пушкиным и Фаддеем Булгариным, ибо «научная история» изучает в них только то, что «закономерно», что характерно для соответствующей «психологической стадии» развития данной среды. Тем самым история обесценивается совершенно. Законы становления — такого рода, что ради них не стоит жертвовать всем богатством, всей красотой, всем многообразием индивидуального. Допустим, что Лампрехт прав в своей вере в наличность таких непреложных законов и прав в своем непризнавании других наук, кроме законополагающихся: в таком случае, тем лучше для истории, что она не гоняется за научностью в Лампрехтовском смысле слова. Допустим, — как это ни мало понятно, что великие государственные люди, мудрецы, святые, гении художественного творчества, — не что иное, как частные обнаружения общего закона, что они нацело «выводятся» из своей «среды»; в таком случае надо признать и то, что V-ый в. Афин был бы тем же самым V-ым в. если бы не было Сократа и Перикла, а были бы только их обвинители и завистники, что уже явно бессмысленно. Таким образом, инстинкт, руководивший всеми историками до Лампрехта в выборе предметов повествования, не вводил их в заблуждение: то, чем Лампрехт требует пожертвовать для спасения «научности» истории, оказывает-

ся тем, без чего история *существовать не может*. Эта немыслимость истории, какою ее хотел видеть Лампрехт, всего убедительнее доказывается его собственным примером: ибо он больше призывал к реформе истории, нежели на деле ее реформировал.

Лампрехту — *с его точки зрения* — в сущности не нужно было так детально и с таким богатством красок излагать историю немецкого народа: то, что в этой истории является специфически «немецким», — не в том только смысле, что отвечает особенностям «немецкого духа», а в том, что произошло именно в этой, данной, конкретной истории немецкого народа; — что этот «немецкий конвенционализм», «индивидуализм» и т. д. — отличает от всякого другого, — греческого, римского, индусского, мексиканского и т. д. — ни малейшего отношения к его рубрикам не имеет. Для собственно истории психологические стадии, установленные Лампрехтом, имеют не большее значение, нежели Контовские или Бюхеровские, — т. е. пользование ими может служить хорошим эвристическим приемом, облегчающим *предварительную* ориентировку в одолевающей исследователя массе материала [48]). Этим определяется и граница их применения. Рано или поздно историк начинает испытывать внутреннюю потребность перейти от упорядочения и систематизации материала к его углубленной интерпретации, изучаемый им момент предстает перед ним во всем богатстве своего содержания, со своим особым *колоритом*, со своим специфическим эмоциональным *тоносом*, со своим *стилем*. Для понимания всего этого психология, как *наука*, занимающаяся исследованием «нормальных» душевных процессов, историку не дает ровно ничего. Лампрехт прав: *исторический* синтез есть (в известном, по крайней мере, отношении) *художественный* синтез. Он ошибся лишь в том, что объявил этот вид синтеза «ненаучным».

Пора подойти ближе к вопросу об отношении «художественного» произведения к «научному». Если Виндельбанд и Риккерт доказали, что, с точки зрения формаль-

но логической, дисциплины «идиографические», имеющие своим предметом не «общее», а «частное, и именно qua частное, — в такой же степени являются «науками», как и дисциплины «номологические», то Кроче и Джентиле отсюда идут дальше и указывают, что с этой точки зрения нельзя проводить различие между идиографическими науками (в частности — историей) и искусством. Задача историка — изобразить минувшее в его неповторяемом своеобразии. Чем резче эта индивидуальность минувшей эпохи выделена, чем, следовательно, выразительнее историческое повествование, — тем совершеннее произведение историка. Историк, описывающий битву при Каннах, должен представить ее так, чтобы ее никоим образом нельзя было смешать с битвой под Замой, или с битвой под Страсбургом. Историк, пишущий биографию Кромуэля или Ришелье, должен изобразить Кромуэля или Ришелье так, чтобы их никоим образом нельзя было смешать с Лютером или с Мазарини, или с Карлом V и т. под. Равным образом, живописец, изображающий пейзаж, стремится к тому, чтобы этот, изображенный на его картине, вид сельской местности, бушующего моря и т. под. нельзя было смешать с другими видами сельской местности, бушующего моря и т. д. И художник и историк одинаково добиваются максимальной степени выразительности. С формально логической стороны деятельность обоих является одинаковой. Однако, — формально-логическая точка зрения не является единственной важной для теории истории. Если формально историческая наука есть то же самое, что и искусство, то со стороны своего содержания, своих приемов, своих заданий, — она с искусством не имеет ничего общего, и выяснить это — значит лучше понять, в чем заключается существо исторической науки, как таковой.

Подчеркиваю, что речь здесь идет именно о современной историографии, — когда она начала, так сказать, сознавать самое себя, как науку. Значение этого самосознания не ограничивается единственно теоретико-познавательной областью. Прояснение самосознания

исторической науки идет параллельно с развитием самой науки, и служит хорошим показателем этого развития, так что для нас удобно в целях лучшего описания процесса развития современной историографии остановиться на чисто теоретическом вопросе природы истории, как науки, — в ее отличии от искусства.

Когда Расин снабжает «Британника» выдержками из текстов Светония и Тацита, для того чтобы показать, что его трагедия безупречна эстетически потому, что в ней соблюдена фактическая историческая правда, — или, когда старые критики оценивают художественное достоинство Gerusalemme Liberata, проверяя Тасса Вильгельмом Тирским, — то здесь происходит смешение понятий художественного и исторического объектов. По счастью, художественное творчество Расина от его забот об исторической «акрибии» нисколько не пострадало. Если для Шиллера условием для воплощения его художественной идеи в Орлеанской Деве было сознательное освобождение себя от сообразования с фактической истиной, — то Расин почему-то (для нас все равно, — почему) счел для себя удобным заимствовать материал для воплощения своих художественных идей из текстов Библии или из античных авторов. Однако, можно ли сказать, что подобная связанность материалом, — безразлично «историческим» или «бытовым», — вообще, никогда не препятствует искусству? Не говоря уже о таких вопиющих художественных промахах, как например, постановка «Юлия Цезаря», насквозь проникнутого духом елисаветинского Ренессанса, с приводящими в восхищение публику декорациями, изображающими «археологически точно» древний Рим (что влечет за собою безобразное соединение несочетаемых стилей): — известно, как повредили искусству XIX века заботы о «реализме» в смысле сообразования с действительностью, «какова она есть». Дело вовсе не в том, что в окружающей действительности не все «красиво», а в том, что материал, доставляемый ею, не всегда может годиться для воплощения художественной идеи. Замечено, как часто писатели допускают несообразности в

своих описаниях; герой в летний день выходит на улицу в шубе (Мертвые Души), офицер в «белом кителе» у Чехова вдруг начинает «нервно теребить жилетку» и т. под. Эти «промахи» строгих к себе и тщательно отделывавших свои работы художников слова психологически весьма показательны: они говорят о том, как сильно иногда материал, доставляемый действительностью для воплощения художественной идеи, мешает в этой работе художнику: они свидетельствуют о безотчетной, подсознательной борьбе художника с неподатливой автономностью объективно данного материала.

Искусство часто определяется, как умение «проникать в душу вещей», как-будто бы у вещей есть какая-то своя собственная «душа», т. е. «сущность», независимая от того употребления, которое мы из вещей делаем. Автономность объективного по отношению к художнику имеет именно это значение наличности в объекте содержания, искусству постороннего. Когда Кайзерлинг говорит, что преимущество восточного художника перед европейским состоит в большей способности к «концентрации» душевных способностей на созерцании сущности объектов, то в эту формулу надо вложить содержание, противоположное ее буквальному смыслу, — чтобы она, вообще, имела смысл: способность к «концентрации» состоит в том, что художник, сосредотачиваясь на созерцании объектов, открывает в них формальные возможности служить вещественным символическим выражением его собственной души.

Классический стиль с его «условностями» стеснял художников гораздо меньше, чем современный реализм. В среде, где действуют отвлеченные носители имен буколических пастушков, католический аббат может, как Тартюф, быть женихом, — и это не портит пьесы. Современное движение в области искусства, как бы мы ни оценивали его достижения, во всех своих, с точки зрения этих достижений, столь расходящихся течениях, — имеет общий характер возврата к классицизму. Романтики в своем художественном новаторстве вели борьбу против классицизма

во имя художественной *свободы*. Классицизм расценивался, как зависимость художника от «правил». Это совершенно верно, — но при этом упускалась из виду одна, очень важная, сторона. «Правила», которыми, как казалось, было сковано творчество в период господства классицизма, — как бы мало они ни были «безусловны» и «вечны» по своей природе, на что они притязали, — имели ту ценность, что были отвлечены не от «реальной действительности», а от известных художественных *образцов*, т. е., в конечном итоге, от известной художественной *идеи*. Художник должен был *прежде всего* сообразоваться с художественной идеей. Материал черпавшийся из сферы окружающей действительности, имел для него менее безусловную ценность. В угоду требованиям «правил» он имел право кромсать этот материал сколько хотел и как хотел. Именно в этом смысле, — в смысле освобождения искусства от подчинения законам оформления материи в окружающей действительности, законам, вытекающим из целей, никакого отношения к искусству, т. е. воспроизведению своего духа в материальных символах, не имеющих, — и следует говорить о возврате современного искусства к классицизму. Чем романтичнее искусство, — тем оно свободнее, т. е. классичнее. Романтизм в узком смысле, стремясь к освобождению искусства, не достиг своей цели. Освободив его от его собственных законов, он подчинил его чужим. Романтизм в широком значении есть подлинное освобождение искусства. Формы материи, связанные в непосредственно данном мире реальной жизни с определенным содержанием (назначением) предметов, — художник *отвлекает* от предметов. Не сами предметы, а только формы, resp. элементы, из которых эти формы слагаются, служат для него средствами выражения.

Анализ проблемы, сделанный Кроче и Джентиле, оказывается, таким образом, недостаточным. Мало сказать, что искусство изображает отдельные предметы или явления в их неповторяемой индивидуальности и что чем резче эта индивидуальность выделена, чем *выразительнее* произведение искусства, тем оно совершеннее и прекраснее. Кони

ассирийских барельефов, кони фриза Парфенона и кони «Скачек в Ипсоме» отличаются одни от других не тем, что одни лучше, т. е. более «выразительны», другие — хуже, т. е. менее выразительны. Эдип, исполненный Мунэ-Сюлли и Эдип, исполненный Моисси, — одинаково прекрасны, т. е. выразительны. Но каждое из этих созданий выразительно и прекрасно по своему. В чем же заключается это их своеобразие? Мы называем его с т и л е м. Что же такое стиль, — это лучше всего пояснить на втором из только что приведенных примеров. Мы говорим о стиле Бетховена, стиле Софокла и т. д. Казалось бы, что исполнять Бетховена, Софокла, Шекспира, — можно было бы только в их собственном стиле. Однако, все в то же время признают, что исполнять о д и н а к о в о Бетховена, Софокла, Шекспира, т. е. только в и х с о б с т в е н н о м с т и л е, — невозможно. Стиль, в котором исполняется Гофманом патетическая соната, или Кайнцем исполняется Гамлет, — очевидно не то же самое, что собственный стиль Гамлета, или патетической сонаты. Стиль, следовательно, есть то, что художник (в приведенных примерах исполнитель) п р и в н о с и т о т с е б я в предмет (в данном случае в исполняемое им произведение). «Стиль», значит, и есть х у д о ж е с т в е н н а я и д е я, принадлежащая самому художнику, resp. исполнителю. Художественное творчество состоит в с т и л и з а ц и и объектов, т. е. в воплощении в их воспроизведениях не им, но художнику присущей идеи, — того, что живет в е г о душе, а не «пребывает» в предметах.

Поэтому чем эластичнее, чем податливее, чем более гибок, чем менее оформлен материал, — тем свободнее художник. Правда, творчество, не связанное посторонними по отношению к художественной идее законами и правилами, тоже не свободно, — если понимать под свободой полную отрешенность от каких бы то ни было законов и правил. Но оно а в т о н о м н о. Сказанное относится преимущественно к художественному творчеству современности. Современное искусство в большей степени автономно, нежели искусство периода собственно классицизма. Искусство XVI—XVIII в. в.

было так же, как и современное, направляемо стремлением к достижению чисто художественных целей; но оно было подчинено законам, отвлеченным от художественных образцов, правилам, соответствовавшим «родам» и «категориям» художественных произведений, т. е. абстракциям. Современный классицизм, отвергнув посторонние искусству законы «предметов», а вместе с ними и законы «художественных родов», подчиняет искусство единственно закономерностям, существующим в мире материальных форм, рассматриваемых только с точки зрения художественной выразительности. Современный художник считается с законами просодии, с законами гармонии цветов или тонов и т. д., — и только с этими законами.

Так развитие современного искусства представляет параллель развитию идиографических наук. И там и здесь происходит все более и более последовательное выделение своего собственного для каждой из этих областей творчества объекта. Если художественный объект, т. е. воплощенная в красках, линиях, словах, звуках, художественная идея, так долго смешивался с объектом реальным, если эстетическая критика так долго занималась анализированием и оцениванием произведений искусства с точки зрения их «содержания», в смысле фабулы, или политического, общественного, морального «направления», или сообразования с фактической правдой, то ведь в большинстве случаев и сами художники смотрели, как на свои прямые, на эти, искусству по существу посторонние, задачи. Что касается истории, то она долгое время, а отчасти и по сей день, занималась и занимается тем, что в древности, как и в новое время, считалось mutatis mutandis общей задачей истории и искусства: воспроизведением действительной жизни во всей ее конкретной полноте, — той жизни, которая считалась единственной «действительной». Искусство должно было «подражать природе», история — «воскрешать прошлое». При этом не оговаривалось, что под этим подразумевается. Считалось, что чем сильнее иллюзия, создаваемая произведением искусства, resp. историографии, — тем это произведение совершеннее.

С этой точки зрения теоретическая мысль оставалась неподвижной в течение всей истории нашей культуры; и взгляд, что искусство должно «подражать природе», был господствующим и в век классицизма, когда искусство на деле так далеко отошло от этого задания. Мы видели, что, едва только историография расширила поле своего зрения и признала, что в жизни нет ничего, что было бы «ниже ее достоинства», она пошла по тому же пути, на который одновременно вступило и искусство, — по пути «реалистического» воспроизведения конкретной действительности. Но затем историческая наука постепенно сходит с почвы этого «наивного реализма» и выделяет свой собственный объект. Может показаться, что прием, которым она при этом пользуется, тождествен тому, к которому в тех же целях осуществления своей истинной задачи прибегает и искусство, и что, следовательно, между искусством и исторической наукой нет, и с этой точки зрения, никакого различия. В самом деле, и в области историографии творческая работа состоит в разложении данных, т. е. реконструируемых на основании источников — предметов, — событий, продуктов культурной деятельности и т. д., на элементы, в изучении этих элементов с их формальной стороны, и затем во вторичном воссоздании убитого анализом объекта, — личности, «культурной среды», «эпохи» и т. д. Однако, в этой же формулировке процесса творческой работы историка заключается уже и указание на различие между произведениями искусства и произведениями исторической науки. Художественный объект, — хотя бы он был по своим внешним признакам воспроизведением реально существующего объекта, — пейзаж, или человеческая фигура, или событие из действительной жизни, выражает свою собственную художественную идею, по отношению к которой линии, краски, слова, служат формами выражения. В конечном итоге, — художественный объект есть воплощенный в материальных формах дух художника. В историографическом произведении объектом является дух эпохи. Одни и те же внешние предметы по разному, следовательно, анализируются и преобразовываются историком

и художником. Историк с этой точки зрения связан фактами. Для художника материальные предметы или события являются только сырым материалом, которым он пользуется для создания собственных объектов — символов. Для историка они суть сами символы, в которых уже другие воплотили самих себя, свои собственные переживания, свой собственный дух. Для художника поэтому важно знание закономерностей, которым подчинен мир элементов материи, как средств художественного выражения; связи между духовным и материальным, закономерности, благодаря которым мир духовного вообще может быть символически выражен в формах мира материального, им постигаются бессознательно; — или он — не художник. Напротив, для современного историка это составляет его главную, в существе дела — его единственную задачу, по отношению к которой вся его остальная работа является подготовительной. Осознать, почему в известное время и в известной среде создаются те, а не другие ценности — символы, свести творческую деятельность единиц и масс к ее общему источнику, истолковать психологически культуру, — значит выполнить работу, имеющую с работой художника то общее, что она направлена на создание resp., воссоздание, единичного, неповторяемого, специфического. Здесь имеется аналогия, но нет тождества. Деятельность историка отождествляется в рассмотренном случае с деятельностью не художника, а художественного критика. Эстетико-индивидуализирующая трактовка истории имеет право на такое название постольку, поскольку в существе дела историк типа Тэна, Буркхарда, Шпенглера, выполняет по отношению к реальной действительности ту же задачу, какую художественный критик выполняет по отношению к продуктам художественной деятельности. Он подходит к жизни, как к художественному произведению. В известном смысле эта критическая работа является обратной той, которую выполняет художник. Называя индивидуализирующую историю делом художника, а не ученого, Лампрехт тем самым показал, что в том, что относится к изящному искусству, он

смешал два различные рода деятельности; деятельность художника — творца символов и деятельность критика, смысл этих символов раскрывающего. Говорить, что единственная задача исторической науки — это устанавливать общие психологические законы жизни, значит то же самое, что говорить, что единственная задача эстетической критики — это устанавливать общие психологические законы творчества.

Лампрехт настойчиво доказывает, что обращение истории в психологию социального развития, имеющую предметом единственно установление общих законов развития всякой социальной среды, есть необходимый путь эволюции современной историографии, — на котором только и возможно освобождение исторической науки от того, что он считает крайностями и ошибками романтического исторического понимания [49]). Однако, не случайно он ведет доказательство при помощи единственно абстрактных рассуждений: он утверждает, что историческая методология указывает пути истории, что она «говорит de lege ferenda»[50]), другими словами, косвенно признает, что из действительного состояния современной исторической науки его методология не выводится. На самом деле, как мы видели, — путь развития современной исторической науки совершенно иной.

Что касается Шпенглера, то в его историософии надо различать две стороны. Если бы теория Шпенглера сводилась исключительно к учению о смене культурных возрастов, то его взгляды были бы для науки немногим плодотворнее лампрехтовской теории смены историко-психологических типов, ибо по существу они дают немного принципиально нового. Но у Шпенглера есть и другая сторона. Он не ограничился подбиранием родовых признаков цивилизаций и культур. Он старается понять каждую культуру в ее специфических чертах, и справедливо указывает, что «каждая культура имеет собственную цивилизацию». Он особенно подчеркивает своеобразие различных культурных стилей и специфический характер присущей каждой отдельной культуре символики. Самой ценной стороной его исторического понимания следует считать полный и окончательный от-

каз от приема характеристики индивидуальных особенностей культурных состояний путем анализа объективного данного содержания продуктов культурного творчества с точки зрения того, что эти продукты представляют сами по себе: для него они — единственно и исключительно символы; он ищет то, что за их видимым содержанием кроется, усиливается проникнуть в то невысказываемое, что в этих символах стремится найти себе выражение. История культуры окончательно переходит у него в морфологию духа.

Эта сторона теории Шпенглера заслуживает особого внимания и тщательного рассмотрения. Шпенглер исходит из неподлежащей оспариванию мысли, что все продукты человеческой деятельности обладают символическим значением, поскольку они служат средствами внешнего выражения внутренних переживаний. Отсюда он делает вывод, что изучение истории должно состоять в истолковывании символов. Но он не обратил внимания на одно существеннейшее методологическое затруднение, весьма удачно подмеченное Герингом в его анализе книги Шпенглера. Именно потому, что для духа символическим смыслом может обладать решительно все, исследователь часто бывает затруднен в выборе материала, не будучи в состоянии распознать, является ли данный внешний объект созданным ad hoc символом или нет. Дух может вложить символический смысл в любой объект, сам по себе индиферентный, или обладавший ранее совсем другим символическим значением, созданный в условиях другой культуры. Шпенглер же всякий объект, находимый им в известной культурной среде принимает за продукт соответствующей психеи и пользуется им как однозначным материальным показателем духовного (см. Геринг, н. с. 306 сл). Судя по некоторым данным, Шпенглер разделает то заблуждение Рихарда Вагнера и вагнерианцев, заблуждение, весьма распространенное в среде поэтов и художественных критиков и недавно, в период господства «символизма», имевшее в этой среде силу догмата, — согласно которому определенные элементы материального мира, звуки, краски,

формы, соответствуют непостижимым, мистическим образом всегда одним и тем же эмоциям, настроениям и даже идеям. Так со звуком б связывается сознание сопротивления, усилия, звук н выражает идею «отрицания» и т. под. Эта символика, заимствованная не то из средневековых «этимологий», не то из «толкователей снов», принимается Шпенглером, как нечто вполне серьезное и «психологически» обоснованное, и пользование ею обусловило собою появление немалого числа курьезов в его книге. Для непосвященных в таинства символизма и, например, отказывающихся понять, что значит утверждение А. Белого, что Блока погубили «лиловые тона», методологическая проблема исследования явлений, как символов, является самой важной и вместе с тем самой трудной из всех задач, выдвинутых на очередь современной историографией. Геринг говорит о необходимости мелочного исследования отдельных конкретных случаев. Это не подлежит оспариванию, но, как методологическое правило, его требование бессодержательно. Гораздо больше интереса представляют рассуждения Германа Пауля. Знаменитый филолог считает, что ставшее в последнее время общепринятым подразделение наук на идиографические и номотетические требует восполнения. Мы можем и явления исторической жизни рассматривать не только с точки зрения их единственности и неповторяемости. Надо сразу сказать, что то, что он имеет в виду, не имеет ничего общего с «закономерностью» исторических явлений, как ее понимает Лампрехт. У Пауля речь идет не о сходных и потому подводимых под общие «стадии» явлениях, но о таких, которые имеют, в качестве своего принципа индивидуации друг относительно друга, только координаты места и времени: таковы, например, типические ошибки лиц, начинающих изучать чужой язык, одинаковые ошибки у писцов, заведомо независимо друг от друга и с разных кодексов переписывавших какой-нибудь текст (пример, хорошо известный палеографам) и т. под. О чем свидетельствуют случаи такого рода? Каково их «символическое» значение? Для историка они имеют не меньшее значение, чем для того, кто бы посвя-

тил себя разработке намечаемой Паулем «науки о принципах». Исследование таких явлений должно быть исходным пунктом изучения всякой культурной среды. Культура, сказали мы, есть творчество. Но это творчество — связанное; его свободе поставлены извне известные непереходимые границы. Эти границы — отстоявшиеся, отвердевшие продукты многовекового коллективного культурного творчества, имевшие когда-то свое определенное символическое значение, затем утратившие его, служащие материалом, но вместе и помехой всякого нового символотворчества.

Равным образом, историку приходится считаться и с другой категорией случаев, относимых Паулем к области его «науки о принципах». Это — случаи одинаковых следствий, порождаемых различными причинами. Сюда относятся: колебания в численности населения, вызываемые соотношениями между рождаемостью и смертностью, между иммиграцией и эмиграцией, колебания валютного курса и т. под. Историк обязан не смешивать таких явлений с продуктами человеческой деятельности, которые одни могут иметь сами по себе символическое значение: такие феномены не суть продукты, но автоматические следствия тех или иных поступков, — симптомы, а не символы. Их можно сравнить с колебаниями температуры больного, свидетельствующими, правда, о болезни, но подчас не позволяющими судить о ее свойствах.

От таких явлений надо отличать те, которые, будучи непосредственными продуктами сознательной деятельности, допускают тем не менее различные толкования. Приготовляя для печати эту работу на пишущей машинке, я несколько раз ловил себя на одной и той же ошибке: вместо «все» я печатал «све». Сначала я думал, что здесь сказалось влияние изучавшагося мной сербского языка, покуда не убедился, что такие же точно перестановки я делаю с другими парами букв и что значит эти ошибки объясняются нарушениями координации зрительных и моторных представлений, вследствие моей дактилографической неопытности.

С аналогичными случаями приходится сталкиваться и

историку. В виде примера можно привести то, что говорит Бреслау (Handb. d. Urkundenlehre, II, 356) о стиле латинских авторов ср. веков: стиль их определяется по большей части заимствованиями из других авторов. «...Благодаря этому, стили нескольких писателей могут иметь видимость тесного сродства, что способно ввести в заблуждение исследователя, если ему не известна причина этого явления», т. е., что сходство обусловлено здесь тем, что отдельные обороты, а то и целые готовые фразы заимствовались из Библии или из латинских классиков. От этого примера сам собою намечается переход к другому: известно, что круг образцов, которыми пользовались средневековые книжники, был очень невелик. Спрашивается, чем это объясняется: случайностями ли, тем ли, что подлинники вытеснялись хрестоматиями, или же сознательным выбором? Известно, что случайности — в виде редкости книг, что ставило средневекового книжника в зависимость от тех центров, с которыми он географически, или как-нибудь иначе, был связан, — играли не малую роль. Спрос на хрестоматии объясняется отчасти этой же причиной, отчасти же известными особенностями людей среднего умственного уровня в то время: эстетической неразборчивостью, слабостью интереса к литературе самой по себе. Однако, более пристальное исследование показывает, что и роль сознательного выбора была достаточно значительной. Ничем иным нельзя объяснить такие, напр., факты, как особенная распространенность «Фарсалии», из которой черпали и исторические сведения и эффектные сентенции (см. Sandys, Hist. of the classical Scholarship. 1921, I, 641), или как исключительное предпочтение, оказывавшееся гекзаметрам Горация, (там же, 637), или, как популярность отдельных авторов в зависимости от местных интересов (напр. Цезаря во Франции).

Однако, сами эти примеры показывают, что аналогия здесь далеко не полная. Они доказывают не то, что различные причины могут иметь одинаковые следствия, но то, что, вследствие недостаточной выясненности факта, мы можем ошибиться в его истолковании.

В качестве общего методологического принципа можно формулировать следующее правило: чем элементарнее явление, тем труднее установить его символический смысл. Простейшие же явления чаще всего лишены его вовсе. Символотворчество состоит в комбинировании элементов материального мира, ибо только комбинация их может явиться чем-либо новым и, следовательно, обладать символическим смыслом, т. е. быть материальным выразителем индивидуального. Фетишистская вера в то, что элементы материального сами по себе символичны — такая же дурная метафизика, как и гипостазирование отвлеченных понятий, соответствующих отдельным категориям ценностей, и также идет в разрез с подлинным реализмом. В кругах «посвященных», подающих в этом отношении руку профессорам магии и гадалкам, принято ссылаться на «интуицию», чем только доказывается, что это слово уже стало столь же захватанным, как «индивидуализм», «интеллигенция» и проч. Интуитивно человеческий дух в состоянии проникать лишь в то, что является продуктом человеческого же духовного творчества. С этой точки зрения, — как мы уже говорили, — всякая историческая метода основывается на интуиции, и потому непонятно, с какой стати один из специалистов-критиков Шпенглера соглашается признать «метод» последнего интуитивным по преимуществу. В огромном большинстве случаев «интуиция» Шпенглера ничем не отличается от интуиции Буркхардта, Тэна, Ренана, Мишле, Ранке, с той только разницей, что он не так разборчив в материале, как эти классики исторической мысли; там же, где он платит дань специфическому «интуитивизму» современных художников и художественных критиков, она на самом деле пользуется не интуицией, но непредвиденными Лейбницем способами «мистического» погружения в «сокровенную суть вещей». Анализ продуктов духовной деятельности в целях постижения их символического смысла должен состоять не в простом разложении их на их словесные, звуковые, цветные, метрические и т. д. элементы, не в механическом подсчитывании долгих и кратких слогов и т. под. (характерно,

что у символистов самые выспренние метафизические предпосылки сочетаются с самыми ремесленными, не требующими никакого участия мысли, сочувствия, способности переместиться в чужую душу, никакой интуиции, механическими приемами исследования, что уже само по себе подозрительно), но в творческом, сочувственном изучении внутренних законов комбинирования этих элементов в каждом данном продукте, взятом во всей его конкретности.

Таковы те оговорки, которые необходимо внести в теорию символической значимости исторических фактов. Оговорки эти касаются злоупотреблений, допускаемых по отношению к верной мысли, а не самой этой мысли. Фактически, историк имеет в подавляющем большинстве случаев дело с явлениями сложными и в своей сложности единственными и неповторяемыми, т. е. символическими. Социологи и фольклористы любят ссылаться на явления, возникающие заведомо независимо друг от друга в разных концах земли и в разное время в доказательство постоянства человеческой природы и повторяемости исторических феноменов. Однако, они не случайно не выходят за пределы «культуры бескультурных» или «истории до-исторических» народов. Народы, как и отдельные люди в начале своего поприща мало чем отличаются один от другого. Индивидуальность сказывается, как для тех, так и для других на известной ступени возмужалости. На сколько-нибудь высших стадиях развития повторений нет. Противоположное мнение основано на традиционной ошибке: смешении «родов», «категорий», «мотивов» с объектами. Пусть мотивы французских повестей средних веков и античных сказок возникли независимо от таких же мотивов сказок Востока, как это доказывает Бедье. Но сами-то фаблио — продукт французского национального гения. Для историка мотив не существует вне его обработки, и поэтому и к этой группе явлений применимо сказанное выше: каждое из них подлежит историческому анализу, как целое, а не в отдельных своих элементах.

Из тысяч и тысяч сочетаний, тысяч и тысяч стремящихся объективироваться индивидуальных волений, совпадающих

и сталкивающихся, согласующихся и противоборствующих, слагается живая, вечно меняющаяся, вечно обновляющаяся ткань истории. Каждый из атомов исторического целого, каждый из этих носителей волевого заряда ограничен в двояком отношении: во-первых, — извнутри, как индивидуальность, т. е. ограниченное в силу определения; во-вторых, — извне. Его внешними ограничителями являются: такие же, как он, психические атомы, продукты их деятельности и, наконец, природа. Всякие попытки определить вообще удельный вес каждой из этих категорий ограничителей, и — внутри каждой из них, отдельных видов исторических «факторов», обречены на крушение, потому что здесь никакое экспериментирование в строгом смысле невозможно, и всякая иерархия «факторов», вроде предложенной Лакомбом, может иметь значение единственно при выборе исходной точки для описания исторических явлений. Тремя координатами Тэна, — расой, т. е. совокупностью всех унаследованных от предыдущих поколений физических и психических свойств, средою, т. е. всем составляющим наличную физическую и психическую обстановку, и моментом, т. е. комбинацией случайностей, — личность не «о п р е д е л я е т с я» исчерпывающе, по крайней мере д л я и с т о р и к а, ибо историк не в состоянии разложить ее без остатка на ее компоненты, и для него она будет всегда представлять собою величину до известной степени иррациональную, — но о г р а н и ч и в а е т с я. Только младенцы и кретины, т. е. существа с недоразвитой личностью, существа без индивидуальности, еще только начинающие приспособлять свои внутренние отношения к внешним, или навсегда неспособные к такому приспособлению, ускользают из-под воздействия внешнего мира. Выражается ли такое приспособление в пассивном подчинении сложившимся навыкам, верованиям, формам обихода, или же в творческом, протестующем, ломающем быт и традицию преобразовании извне данного материала, — так или иначе, личность этим материалом ограничена: если она и творит свой собственный мир, — а его в большей или меньшей степени творит всякая личность, и нет голого подража-

ния, — то она пользуется все же наличным материалом. Действуя на среду и против среды, она вместе с тем и в силу этого сотрудничает со средою и, творчески раскрывая свою психею, она тем самым неожиданно для созерцателя, и потому для него иррационально, осуществляет заложенные не только в ней, но и в самой среде возможности. Сколь бы ни было интенсивно это иррациональное начало личности, все же она ориентирует себя в уже сложившемся мире, имеющем свои собственные точки ориентации, и, сколь бы высоко она ни возвышалась над средою, все же она дышет ее духовной атмосферой. Идеи, воззрения, влечения, вкусы, навыки работы, — все, в чем личность более или менее отдает или могла бы дать себе отчет, — варьируется до бесконечности; то же, что лежит под этой областью, что в личности, так сказать, априорно, то психическое «пространство», часть коего она составляет, — и образует то, что мы называем духом или стилем культуры. Воспринимает ли личность мир, включая в него и самое себя, как сумму предметов или как систему сил, как законченное, гармоническое целое или как бесформенную груду, как сплошной поток или как ряд отрывочно чередующихся феноменов; преобладают ли в ее способах переживания мира аналитические или синтетические моменты; подходит ли она к каждому явлению с вопросом «зачем», «отчего» или «для чего»; отзывается ли на явления прежде всего рассудочной или же аффективной стороной своего существа; ощущает ли себя привилегированной или обездоленной или же, наконец, равноправной с прочими частью целого, хозяином и творцом или рабом и материалом, — таковы те, всей совокупностью форм организации жизни, научных знаний и ходячих понятий, верований, традиций, но также и климатом, степенью влажности воздуха, колоритом небес и множеством прочих не поддающихся строгому учету, невесомых воздействий, определяемые не «логические», но психологические priora всякого опыта, предусловия всякого преодоления хаотичности непосредственно данного, а тем самым и исходные точки для всякого культурного делания, те, по месту и по времени

вариирующие, следовательно, «исторические» элементы духовной жизни, которые, — раз история ставит своей задачей индивидуализирующее изображение человеческой жизни, как жизни культуры, и составляют подлинный «предмет» исторической науки. Поскольку же историческая наука в настоящее время все более и более приближается именно к такому пониманию своего «предмета», главной задачей теории истории, как науки, и является выяснение и обоснование этой научной тенденции.

Как я сказал, — формулировать в общих понятиях взаимозависимость отдельных условий, воздействующих на образование определенного культурного стиля, нет никакой возможности: эта задача — не то чтобы была — в силу чрезвычайного множества таких условий — практически неосуществима: она методологически немыслима, потому что нам никогда не дано наблюдать носителей известных культурных признаков изъятыми из-под действия некоторых из привычных условий при сохранении остальных и без вмешательства в то же время новых особого порядка. Поэтому теория истории должна быть строго отделена от мало чем могущей помочь ей «теории исторического процесса», или — что то же — социологии, наблюдения которой могут, однако, иметь эвристическое значение, а также служить в качестве коррективов при исследовании частных исторических проблем. Таким образом, теория истории в значительной мере разгружается — за счет методологии, дисциплины чисто практического характера, которой предстоит перестроиться: до сих пор она была по преимуществу собранием правил критики «источников» и установлений при помощи источников исторических «фактов». Если же усвоить себе ту точку зрения, что историческими фактами являются факты сознания, в том, что в них в каждый момент для него специфично, — то придем к заключению, что прямым предметом методологии истории будет систематизация и обобщение эмпирических данных для выработки общих основ установления зависимостей между тем, что принято именовать историческими фактами, т. е. внешними явлениями, и под-

линными фактами истории, т. е. явлениями жизни духа. Методология не может и не должна заменить собою интуицию. Историческая наука всегда была в своих величайших образцах наукой, о с н о в а н н о й н а и н т у и ц и и. Задача методологии истории — не преодоление интуиции, а проведение черты между опирающейся на точные данные интуицией и беспочвенным фантазированием. Слабая сторона книги Шпенглера не в том, что он пользуется «интуитивным методом», в чем его упрекают некоторые критики, но в том, что в ней в сущности нет никакого метода в строгом смысле слова. Интуиция не есть какой-то особый способ постижения исторического наряду с другими. Каждый историк, едва он выходит за пределы внешних фактов, — истолковывает ли он их «прагматически», или возводит к «общим причинам», — точно так же интуицией, как и мы в повседневном общении с себе подобными. Но это не значит, что историческая интуиция — то же самое, что интуиция, достаточная в повседневной жизни. Подлинная историческая интуиция, интуиция Гердера и Гегеля, Мишле и Ранке, Буркхарда, Тэна или Эрвина Роде, коренным образом отличается от интуиции повседневной, интуиции, которой довольствуется столько историков: это — интуиция в смысле постижения чужой души, не как только внеположной, но как качественно отличной от нашей собственной. Психологически исходная точка прагматического понимания истории могла бы быть формулирована так: историк-прагматик спрашивает себя: «как бы я чувствовал себя, будь я на месте Цезаря, Ришелье, Наполеона». Историк, сводящий события к «сверх-личным факторам», спрашивает в сущности то же самое: «как бы я мыслил, веровал, чувствовал себя, — живи я в З. Европе в эпоху нарождающегося капитализма и распространения учения Кальвина» и т. под. Для таких историков «чужая душа» это — средняя «душа вообще», в представлении прагматика ею «владеют страсти»; согласно представлению рядового современного историка, верящего в мощь «факторов», душа есть точка, всецело определяемая координатами «общих условий». Для

историка, одаренного исторической интуицией, душа есть творческое начало, не результат, но в конечном итоге источник исторических перерождений, по крайней мере, не только результат. Поэтому и задача его лишь приблизительно и неточно определяется термином, пущенным в ход Гердером: «переместиться» в чужую психею. С гносеологической точки зрения возможность исторической интуиции базируется на принципе Лейбницевой монадологии. Это прекрасно выяснено Трельчем. Он неправ лишь в том отношении, что, как сказано выше, выставляет этот принцип в качестве гарантии объективности таких реконструкций исторических индивидуумов, которые основываются на упорядочении материала путем отнесения его к «объективным», в смысле их постигаемости внутренним опытом и вместе с тем их связанности с историей, ценностям: ибо такая двойственность природы этих ценностей сама свидетельствует о том, что у историка, пользующегося ими, уже готова заранее схема исторического развития, каково оно должно быть; в силу чего Лейбницеву принципу навязывается, так сказ., неблаговидная роль какой-то все покрывающей и избавляющей от труда что-либо доказывать безответственной инстанции. Но принцип этот является надежной санкцией наших заключений от внешняго к внутреннему в том случае, если внешнее нами истолковано независимо от нашего признания тех или иных ценностей и учтено с надлежащей полнотой.

Раз с теоретической точки зрения историк не может подходить к данному историческому индивидууму иначе, как к величине для него иррациональной, и расценивать все по своему происхождению современные этому индивидууму явления иначе, как показателей его психической природы, как симптомы и как — для него, историка, — символы, то первой и настоятельнейшей методологической задачей является установление скалы категорий явлений по степени их важности в указанном отношении. Эта скала не совпадает с той, которой пользуются историки, подходящие к явлениям, как к «факторам». На первое место надлежит вы-

двинуть такие явления, на которых явственнее всего запечатлелся «дух эпохи», которые непосредственно отражают культурное творчество и обладают наивысшей степенью прозрачности. Надо признать, что в этом отношении современная историография находится еще в стадии исканий. Под влиянием Буркхарда приписывается — в особенности в Германии — преувеличенное значение искусству, и насмешки Трельча над «всезнающими историками искусства» вполне основательны. Уже замечается смешение понятий культурного стиля и художественного; говорят о «культуре барокко», о «человеке барокко» и т. под., как о чем-то совершенно определенном, упуская из виду, что стили отдельных областей культурной деятельности лишь отчасти совпадают со стилем всей культуры в целом. Гораздо плодотворнее представляется филологический метод (т. е. подход). Язык — самое гибкое из орудий, служащих духу, и самое общее. Поскольку все почти области самообнаружения духа связаны с языком, ни одна из них не в силах подчинить себе язык всецело. Их собственные «стили», отражаясь в языке, утрачивают, взаимно нейтрализуясь, то, что в них, этих стилях, характерно только для соответствующих областей, как таковых, и отлагают на нем то, что в них общезначимо. Наконец, язык есть самый непосредственный продукт работы духа. Гениальный Вико, первый понявший историю как науку о духе, понял и это значение языка, как исторического источника. Но Вико оперировал только с этимологической стороной языка, между тем как не меньшее, если не большее, значение имеют явления синтаксиса и ритмики. Структура речи, способ и характер словосочетаний, способы расчленения мыслей и их связывания, ритм, как выражение душевных движений в движении речи во времени, — все это является самым непосредственным свидетельством внутренней работы коллектива, который мы называем народом. В качестве образца методологически совершенного исследования национальной культуры, взятой с ее языковой стороны, следует назвать замечательную книгу Фосслера, Frankreichs Kultur im Spiegel seiner Sprachentwiklung.

Но этот метод применим лишь там, где изучению подлежит национальная культура. Он, очевидно, мало пригоден при изучении обширных над-национальных культурных индивидуумов. Уже такая величина, как, напр., «романская культура», с трудом поддается анализу с точки зрения языка. Общность словаря еще мало что значит, если примем в расчет глубинные, говорящие о коренных психических различиях, особенности, свойственные синтаксису и ритмике французского языка, с одной стороны, и италианскаго, с другой. Что же сказать о том целом, которое мы зовем «европейской культурой»? Здесь действительно приходится прибегнуть к анализу другого средства внешнего выражения внутренних отношений, — например к искусству, исследуя его не столько со стороны тех служебных задач, которые оно себе сознательно ставило и ставит подчас и теперь, например, — «служить добру», или «изображать реальную действительность» в смысле обыденной жизни, или «возбуждать религиозное чувство», — но со стороны чисто эстетических исканий; причем, однако, нельзя упускать из виду, что в области изобразительного искусства творчество духа стеснено более строгими рамками и бо́льшим количеством условностей, нежели в области языка. Живопись, ваяние, зодчество не составляют общего достояния и не служат для целей постоянного общения в повседневном быту. Они — так сказать, «торжественнее» словесного искусства, которому большинство людей в подавляющем большинстве случаев предается с безотчетностью г-на Журдена. Они поэтому менее гибки и эластичны. Искусство в общепринятом значении слова тем отличается от искусства, как всякого самообнаружения духа в чувственных знаках, что оно представляет собою накопленный веками кодифицированный запас таких знаков — образцов, имеющих свое бытие только в произведениях искусства же, которые в силу этого сами предстоят художнику, как образцы. Художник работает всегда в своего рода тепличной обстановке. Дело не в том что живописец, ваятель, зодчий творят более «сознательно», чем поэт, — истинное творчество всегда бессознательно, — а в том,

что в сознательной области их духа живет множество впечатлений от специфически-художественных восприятий, т. е. восприятий уже осуществленных и, следовательно, в качестве эстетических, осознанных задач. Это — главное, что бесконечно осложняет методологическую задачу анализа произведений искусства, как символов духовной работы, поскольку последняя характерна для культурного момента в его целом.

Сказанное здесь нуждается в пояснении. Речь идет о том, насколько художественные формы того или иного произведения искусства — безразлично какого: словесного, изобразительного или музыкального — могут рассматриваться в качестве показателей непосредственного эстетического опыта художника, т. е. его собственного восприятия внешнего — слов, линий, красок, звуков, — как символов внутреннего. С этой точки зрения и к словесному искусству в общепринятом значении этого термина отчасти приложимо то, что сказано об искусстве изобразительном и о музыке. Здесь получается как бы некоторый парадокс: чем определеннее выставляется говорящим или ищущим чисто эстетическая цель, тем труднее для постороннего восстановить лежащий за сказанным или написанным эстетический опыт автора. Оттого-то так трудно индивидуализировать личность поэта: не потому, что он «перерождается», когда Аполлон требует его к священной жертве, — это «перерожденное» Я поэта и есть его подлинное Я, — но потому, что, принося свою жертву, он священнодействует: слово для него уже утрачивает до некоторой степени свое значение орудия повседневного обихода, и на первый план выдвигается его специальная «поэтическая» функция. Однако, связанность художника в этой области менее значительна, нежели в других.

Намечая в качестве насущной методологической проблемы проблему анализа художественных произведений в их значении символов культурного стиля их эпохи, я должен сделать еще одно пояснение методологического свойства. Мы должны всегда помнить, как сказано выше, что в про-

изведениях художественного *творчества*, дух «времени» *творчески* же и выражается: это не просто «источники по истории культуры», но и *сами культурные факты*. Поэтому интерпретировать факты художественного творчества, как выразителей духа времени, не значит понять их так, как их понимали современники. Последнее может даже сбить исследователя с пути. Интерпретация таких фактов должна быть их истолкованием именно как художественных явлений, чем они далеко не всегда являются для современников. Для читателей — современников Вертер был несчастно влюбленным молодым человеком, и судьба его вызывала сочувствие, а подчас и подражание. Для Гете Вертер был символом его титанического, а потому трагического во всяком случае и вне зависимости от обстоятельств самосознания и мироощущения (см. замечательный анализ Вертера у Гундольфа). И сам Гете, когда писал Вертера, был далек от самоубийства. Великие произведения искусства могут быть «автобиографичны» в общепринятом значении слова, могут и не быть. Но они всегда *символичны* и только с этой точки зрения интересны для историка культуры.

Мы видели, что изучение художественных произведений, как эстетических фактов, представляет особые методологические затруднения, поскольку оно ставит своей целью обнаружение непосредственного эстетического опыта их творцов. Аналогичные затруднения представляет исследование данных, относящихся к сферам религии и права, как к ближайшим, хотя и не единственным, источникам истории религиозного и правового сознания. Правовые или религиозные *поступки*, как отдельных лиц, так и коллективов, не вытекают непосредственно из соответствующего внутреннего опыта, но определяются и множеством привходящих обстоятельств. Что касается религиозной сферы, то тут имеется еще одно, совершенно специфическое затруднение. Правовые действия могут не направляться правовыми мотивами; их участники могут вовсе не переживать их правовой стороны; — все равно, — в них воплощается свой, или чу-

жой *правовой* опыт: то переживание, из коего вытекло, коим было обусловлено то, благодаря чему мы эти действия признаем правовыми, *было правовым переживанием*. Реципированное право может итти в разрез с правосознанием усвоившей его среды, или лишь в несовершенной степени соответствовать ему: в таком случае, его символическое значение будет *для данной среды* ничтожным, или даже равно нулю; но оно всегда сохраняет все свое значение показателя правосознания той среды, в которой оно возникло. К тому же борьба старого права с новым, чужого со своим, в истории Европы была предметом усиленной научной разработки: в трудах историков-юристов, Фюстеля, Виолле, Флака, Гирке, Виноградова, Бруннера, Метлэнда, методолог может найти столько превосходного материала, сколько не дает никакая другая область исторической науки. Иное дело — факты религиозной жизни. Религия не реципируется столь же внешне, как право. Чужая, навязанная вера пускает корни, только ассимилируясь со средою. Факты религиозной жизни всегда символичны для своего времени и места, но это не значит, что они служат непременно и всецело символами именно *религиозных* переживаний. В процессе исторического развития от религии отделяются различные сферы духовной жизни, но сама-то религия в силу своей внутренней сущности продолжает притязать на былую всеобъемлющую власть, и для своих адептов остается не только источником творческих возбуждений в сферах философии, науки, искусства, но часто и прямо таки хозяином, законодателем и распорядителем в них. Это обстоятельство долгое время вводило в заблуждение науку: подходя к религии с точки зрения генезиса тех форм духовной деятельности, которым, как казалось, обеспечено самостоятельное будущее, и в эмансипации которых от вскормившего их лона видели верный признак и закон прогресса, религию рассматривали как первобытную физику, космографию, психологию, гигиену и пр., не задаваясь вопросом о том, что такое *чистый* религиозный опыт. Религиозная жизнь изучалась, а подчас изуча-

ется и доныне на материале, наименее пригодном с точки зрения метода, — именно на том, который доставляет так называемая «история первобытного человечества»; если же обращались к великим религиозным системам культурных народов, то самым важным делом было отыскать в них следы «тотемизма», «фетишизма» или «солярного культа». Идолы, изображения тотемических животных, свастики, амулеты, и проч. — все это предметы безусловно очень интересны, но сами по себе они говорят нам о природе религиозных переживаний сделавших их людей очень немного. Они — немы, буквально и переносно.

Мой брат во тьме: склоняет он колени
Пред идолом из камня и песку,
Но чую я в тоске его молений
Мою неутолимую тоску,

говорит Киплинг. Да, но чтобы почуять эту тоску, надо услышать чужие моления, и — сверх того — самому испытать ее, или за недостатком личного опыта ознакомиться с опытом тех, кто, пережив ее, поведал о ней. Самопризнания ап. Павла, св. Бернарда, Лютера, г-жи Гюйон, Паскаля, сообщают нам о свойствах чистого религиозного опыта гораздо больше, чем погребальные обряды маорисов или амулеты бушменов. И тому, кто занялся бы соответствующими методологическими проблемами, следовало бы, отложив на время в сторону Тайлора, Фрэзера и Вундта, обратиться прежде всего к философам и психологам, исследовавшим природу религиозных переживаний в их высших проявлениях, к Джемсу и Гефдингу, Льюба и Делакруа, и во всяком случае усвоить себе ту точку зрения, согласно которой религия есть самостоятельная функция человеческого духа, а не первая ступень и не суррогат других функций, точно так же как, скажем, одежда не есть суррогат хлеба или мяса, но самостоятельное условие физического существования. Исследователь, изучающий историческую смену художественных или юридических явлений, считается с фактом вечности искусства или права; историки же религии часто

склонны поддаваться своеобразной иллюзии: так как отдельные сферы духовной деятельности лишь постепенно отделились от религии, почему их историю приходится начинать с истории религии, а затем уже сходить с ее почвы, то легко могло создаться и создалось еще и до сих пор не вполне преодоленное представление, что за вычетом из религии всех охватывавшихся ею сфер получится в остатке абсолютный нуль. Во всяком случае, старый взгляд обусловил собою то, что историки религии предпочитали задерживаться на тех моментах развития, когда религия была «все», и это значительно способствовало затемнению представлений о религии, как религии. Такова еще одна причина, делающая исследование религиозных фактов как символов, особенно затруднительным.

Особого рода методологические проблемы возникают при изучении науки в ее символическом значении. Подобно искусству, и наука до известной степени автономна, т. е. раз сложившись, выдвигает свои задачи, разрабатывает свои методы, строит свои заключения в некоторой последовательности и вне *безусловной* зависимости от психических a priori данного культурного момента. Поэтому при истолковывании фактов научной деятельности, как символов, необходимо быть сугубо осторожным. Это еще не все. Наряду с опасностью, грозящей тому, кто подобно Шпенглеру подходит к истории науки с одной только «дивинацией», существует и другая, коренящаяся в навыках «эволюционной» трактовки истории культуры. Считается, что «наука» есть замкнутый, сам из себя развивавшийся мир. Каждая научная система рассматривается как звено в цепи научного развития культурного человечества, как закономерно обусловленная ступень в прогрессе «науки вообще; философемы «выводятся» одна из другой, и за Рассуждением о методе, Этикой, Теодицеей, Критикой чистого разума скрываются лики их творцов: историк философии желает знать только одно: что каждый последующий «взял» от своих предшественников, в какой мере он был под их «влиянием» и насколько его система послужила в качестве вы-

хода из противоречий, скрытых в предшествующей, а также, насколько она своими собственными противоречиями или пробелами обусловила появление новой системы, которая рассматривается, как нечто неизбежное и вполне естественное, всего менее связанная с тем «невыразимым», чем является психея ее создателя. Если научная мысль в целом изучается, таким образом, «эволюционно» и динамически, то каждое отдельное звено, именно как звено, исследуется статически; даже там, где никакой системы нет, а есть только отдельные идеи, они «систематизируются», сводятся искусственно в систему, к которой они должны были бы принадлежать. Такого рода подход всецело оправдывается теми целями, которые история науки себе ставит. Но он вполне непригоден для историка культуры. Не мог бы вполне удовлетворить его и тот метод, которым пользуется в истории философии Виндельбанд, метод, сводящийся к трактовке одной из областей научной мысли, как отдельной стороны общего умственного движения. Историк культуры не может отделять сознательной сферы духа от бессознательной, «мировоззрения» от «мироощущения»; для него философ, естествоиспытатель, историк прежде всего — творчески в области своей науки раскрывающая себя личность, а не очередной исполнитель выдвигаемых «общим ходом научной мысли» заданий. Его научная деятельность является для историка культуры его биографией; то, что с этой точки зрения подлежит систематизированию и воспроизведению в разрезе, «статически», это не его учение, а он сам. Но понятно, что чем отвлеченнее, чем строже в смысле научности выполняемая ученым работа, тем труднее разглядеть за нею его самого, тем, следовательно, слабее проступает ее символический характер.

Остаются факты политической и экономической истории. В нашей скале они займут одно из наиболее удаленных мест, так как обладают лишь весьма малой степенью прозрачности. Здесь дух в высшей мере связан материалом, выбор которого от него не зависит и творчество его в этих областях теснейшим образом определяется

их отношениями его собственной культурной сферы к посторонним.

Я до сих пор ничего не говорил о тех фактах, которые принято относить к весьма неопределенной сфере «нравов», «обычаев», «быта» и «обихода», ко всему тому, что составляет главное содержание различных «Sittengeschichte» или по французской терминологии «историй общества» и что иные историки принимают за историю культуры. Здесь прежде всего надо устранить одно существенное недоразумение. К «быту» относимы факты, принадлежащие к самым разнообразным сферам культурной деятельности. Поскольку они перешли в «быт», в традицию, они для историка культуры утратили какое-бы то ни было значение. Мадонна Дефрегера и Остров мертвых Беклина на стене каждой квартиры и Гнев Диониса рядом с томиком Бальмонта на каждой книжной полке не свидетельствуют ровно ни о чем, кроме вечно-человеческого желания «быть, как все». В истории успеха новой книги или нового покроя платья интерес для историка культуры представляет только тот момент, когда новая ценность еще завоевывает себе признание. Хорошо известно, что причины успеха или неуспеха произведений искусства, мод, новых словечек, лозунгов и проч. бесконечно сложны и разнообразны и часто не стоят ни в каком соотношении с подлинным достоинством и с сущностью идейного содержания самой ценности, почему символическое значение процесса усвоения ценности может не иметь ничего общего с ее собственным значением.

История есть результат свободного творчества духа. Но дух не творит мира «из себя», как паук ткет свою паутину. Материал дан духу извне. Им дух ограничивается, определяется и направляется. С этой точки зрения нет никакого различия между так называемыми «природными факторами» и продуктами человеческой деятельности. Поскольку то, что относится к политике, экономике, религии, морали, праву, омертвело, обратилось в «быт», поскольку все это предстоит духу как материал, как граница, как помеха или как средство, поскольку является для духа внешним, посторонним,

— оно находится по отношению к нему в такой же роли, что и «мертвая природа». Все соответствующие объекты мы можем одинаково рассматривать, как внешние границы духа. Их называют «факторами», и за неимением другого, всеми принятого термина, мы можем пользоваться этим, помня, однако, что по существу он не годится, так как «фактор» значит «деятель» или «двигатель»; между тем как «исторические факторы» отличаются тем, что ничего не «делают» и являются не субъектами, а только и единственно объектами. Мы можем распределить эти «факторы» по категориям и расположить их в том или другом иерархическом порядке. Было бы заблуждением думать, что тот или иной порядок является «естественным» порядком, уже потому заблуждением, что дух имеет дело всегда только с самими объектами, а не с их «родами» или категориями. Ничто не препятствует думать, что в каждом отдельном случае иерархия «факторов» будет иная, чем в каждом другом. Но и индивидуализируя каждый частный случай, мы никогда не в состоянии установить научно точно «подлинное» соотношение факторов, ибо единственный возможный для этого способ, экспериментирование, — историку недоступен. Известная книга Лакомба —De l'Histoire considérée comme Science основана именно на этом заблуждении, — будто степень «научности» истории зависит от выбора той или иной скалы основана именно на этом заблуждении, — будто степень «научности» истории зависит от выбора той или иной скалы «факторов». Выбор этого рода может определяться единственно соображениями целесообразности. Нельзя не согласиться с Трельчем, что при изображении исторического процесса в его движении полезно брать в основу явления политической и социально-экономической жизни (см. Введение, прим. 4), но конечно не потому, что ими что-либо «определяется в большей степени, чем другими «факторами», а потому, что явления этого порядка непосредственно даны нам в источниках и что поэтому, как указывает сам же Трельч, периодизация по этим явлениям есть с такой точки зрения единственно объективная периодизация. Когда же от гене-

зиса или эволюции мы переходим к исторической статике, то, как мы видели, целесообразнее исходить от явлений, принадлежащих к области так называемой истории духовной культуры. Тем самым приобретаем основания для деления истории на историю социально-политическую и историю «культуры». Соотношение между ними оказывается с нашей точки зрения соотношением между генетическим и эстетико-индивидуализирующим подходом, или — что то же — между исторической динамикой и исторической статикой. И это оправдывается фактическим состоянием исторической науки: статическая точка зрения преобладает в образцовых произведениях, посвященных истории культуры, между тем как материал, относящийся к области социальных и политических отношений, обрабатывается всего чаще с точки зрения исторической динамики. Историография инстинктивно движется в методологически верном направлении.

Существует еще одна сторона, с которой можно рассматривать взаимоотношение исторической статики и исторической динамики, эстетико-индивидуализирующего и генетического (или эволюционного) подходов к историческому материалу. Мы видели выше, что переход от эволюционизма (resp. генетизма) к эстетико-индивидуализирующей точке зрения на историю нельзя рассматривать, как освобождение исторической мысли от навыков, воспитанных в школе естествознания, и что генетизм и эволюционизм психологически присущи природе современно-исторического мышления в такой же мере, как и стремление к индивидуализации исторического материала; что эти два подхода к истории психологически взаимно обусловлены и, так сказать, полярны и что переход от первого ко второму совершается в исторической науке внутренне-закономерно, — хотя бы и под действием внешних причин. Это можно подтвердить и путем рассмотрения параллельного развития отдельных дисциплин, относящихся к наукам о духе, в его отношении к судьбам исторического синтеза. Для отдельных наук о духе

характерна в новое время тенденция к тому, чтобы выделиться из «всеобщей истории», отмежевать себе свою собственную область и тот материал, который у каждой из них является материалом и для «всеобщего историка», трактовать, однако, по своему. В существе дела тенденция эта сводится к стремлению выдержать с возможно большей последовательностью точку зрения иманентной закономерности развития соответствующих ценностей, другими словами к стремлению от генетизма к эволюционизму. В связи с этим стоит широкое развитие сравнительно-исторического метода в истории права, религии, литературы, искусства и т. д.; — метода, во-первых, искусственно выделяющего в исторических явлениях какую-либо одну сторону, правовую, религиозную, художественную и т. д., а во-вторых, отрывающего явления, с одной из этих сторон рассматриваемые, от среды и времени, в которых они возникли, и связывающего их с другими, аналогичными, явлениями по признакам их принадлежности к определенному эволюционному моменту. Только благодаря этому и становится возможным эстетико-индивидуализирующий синтез. Историк, работающий над ним, уже имеет в своем распоряжении готовый материал. Речь идет о чем-то неизмеримо более значительном, чем простое случайное следствие некоторого, в существе дела постороннего задачам исторического синтеза процесса. Вообще говоря, техника исторической работы, ее методы и развитие исторического понимания не стоят изолированно. Дело не в том, что исследователь, добивающийся исторического синтеза, в настоящее время не обязан сам проделывать ту работу над расчленением бесформенной груды сырого исторического материала, над выделением форм правовых отношений, культов и верований, средств словесного выражения мыслей, форм искусства и т. д., которую за него уже выполнили другие; — но в том, что только путем обратного сведения отдельных явлений, уже истолкованных как символы, характеризующие работу духа в определенной стадии развития, — к времени и месту, которым они реально принадлежат, и далее, путем сравнения таким образом

реконструированной среды с другими, приходящимися на ту же стадию развития, — историк может притти к результатам, имеющим право притязать на научное значение. Вместо того, чтобы брести на-ощупь, руководясь «чутьем», «дивинацией», любительской «интуицией», — он действует по методологически надежным приемам. Сравнивая различные эпохи «типизма», «конвенционализма», «индивидуализма», — или «религиозности», «рационализма», «интеллектуализма» и т. под., он может выделить специфические черты каждой реальной, конкретной, в определенном месте и времени осуществившейся «стадии», — ее собственный стиль, к которому будет относиться все то, что останется в результате выделения всех общих всем соответствующим стадиям признаков.

ЭКСКУРС

В тексте я указывал на методологическую ценность понятия стадий исторического развития, — поскольку это понятие является эвристически-вспомогательным для распознавания типов развития и, тем самым, и для постижения индивидуальных черт каждого конкретно данного случая развития. Но пользование этим понятием чревато и одной методологической опасностью. Она состоит именно в том, что всякий тип развития принимается за стадию в строгом смысле слова, т. е. за состояние, которому неизбежно должно было предшествовать другое, являющееся с точки зрения абстрактной социологии по отношению к нему низшим, и за которым столь же неизбежно должно следовать некое новое состояние, признаваемое высшим. Иерархия общественных состояний, устанавливаемая социологией по признаку бóльшей или меньшей сложности, координированности функций, преобладания тех или иных форм и видов общения и т. д., вытягивается в реальный хронологический ряд в результате наивного отожествления логического порядка с временным. В сторону этой ошибки толкает и не основываемое ни на каких доказательствах убе-

ждение, что те общие, родовые черты, какие мы усматриваем в ряде феноменов, являются мало того, что с социологической точки зрения главными, но и типическими для каждого из этих феноменов, взятого в его конкретности, между тем как специфические, индивидуальные их черты расцениваются, как, во-первых, второстепенные, во-вторых, производные, т. е. выводимые из родовых, ими определяемые и обусловлимые, с ними органически связанные и им подчиненные. Вместо того, чтобы исследовать такие специфические черты с точки зрения их происхождения в условиях конкретной данности, их относят на счет соответствующей «стадии» и такое отнесение принимается за «объяснение». Помимо порабощенности исторической мысли социологическими предрассудками, здесь сказывается нередко и робость ума, бессильного бороться с магическим действием терминологии. Построив понятие типа или стадии политического, общественного, хозяйственного и т. д. развития, мы затем подводим под это понятие явления, обнаруживающие признаки сходства с теми, какие послужили материалом для построения понятия, и дав, таким образом, новому наблюденному явлению знакомое имя, мы уже глядим на него сквозь призму готовой, с этим именем соединенной схемы. Так, напр., Павлов-Сильванский, вскрыв в русском развитии XIV—XVI вв. ряд явлений, сходных с теми, какие в З. Европе были характерными отчасти для времени господства феодальных отношений («боярщина» — сеньерия), отчасти для периода их «подготовки» (иммунитет), — подвел эти явления под понятие «феодализма», и отсюда уже пришел к выводу, что Русь прошла ту же самую «феодальную стадию» развития, что и страны Запада; — хотя из собственного же изложения П.-Сильванского — строгого историка, — явствует, что русский «феодализм» — только общее имя для сведенных в одной книге, на деле же разрозненных, явлений, а не форма органически выросшей общественно-политической структуры. При пользовании для целей эвристики обобщениями, относящимися к установлению «стадий» развития, надо всегда иметь в виду,

что то, что на первый взгляд кажется естественной ступенью эволюции внутри данной «стадии», может иметь совсем иное происхождение. Таково, напр., парадоксальное с точки зрения последовательного эволюционизма происхождение английского «феодализма» после Завоевания: приписка трудящихся классов к мэнорам и разверстка служб и повинностей свободных по единицам держания, «рыцарским ленам», могут показаться органическим следствием подлинного англо-саксонского феодализма; на деле же это были результаты административной системы, созданной убившим феодализм, как основу общественных отношений, новообразованием, — абсолютной монархией Вильгельма I.

В качестве самого яркого примера опасностей переноса на историю социологических точек зрения может служить хорошо известная «вотчинная» теория происхождения цехов: на ней обнаруживаются все теоретические и методологические заблуждения, связанные с социолого-эволюционистским подходом к истории. С точки зрения этой теории, цех приравнивается по своему происхождению к ministerium, т. е. к группе несвободных, обложенных в пользу вотчинника предметами ремесленного труда, людей. Известно, что никаких современных документальных данных, сколько-нибудь определенно говорящих в пользу такого предположения, не имеется. Те скудные позднейшие данные, которые послужили Штиде, Бюхеру, а позже Эберштату для приравнения при помощи т. наз. «метода обратного заключения» цеха (officium) к ministerium, были без труда отведены Беловым. Ясно, что не на этих источниках она и держалась. В основе ее лежала задняя мысль, явственнее всего просвечивающая именно у Бюхера: что социологическое prius должно быть и временным. При этом допускалась явная несообразность: период, объявлявшийся экономически столь отсталым, что для него отвергалась a priori, несмотря на документальные противопоказания, самая возможность денежных сделок, свободного труда, работы на заказчика и на продажу, — в то же время признавался периодом исключительно высокой и совершенной хозяйственной организации

крепостной вотчины, — опять-таки с полным пренебрежением к источникам, говорящим, если не считать «капитулярия о виллах» (отстраненного критикой Допша значительно позже), скорее об обратном. Здесь действовала теоретическая презумпция, согласно которой каждый тип («стадия») развития д о л ж е н пройти все ступени своей собственной эволюции, прежде чем общество не вступит в новую «стадию».

В основе всех этих заблуждений лежит ошибочная предпосылка более общего свойства: именно, все заложенные в известном культурном состоянии возможности должны с необходимостью реализоваться, и лишь по исчерпании их наступает с необходимостью же переход к следующему в иерархическом порядке состоянию, т. е. что жизнь в точности воспроизводит порядок изложения в «систематическом курсе социологии». Вотчинная теория тем была дорога ее авторам (я имею в виду в особенности Бюхера), что она доказывала «закономерность» переходов от «стадии» к «стадии», — нужды нет, что она подрывала ценность самой идеи типов социальной эволюции, ибо, выводя все главнейшие черты последующей стадии из предшествующей, она тем самым эту стадию обезличивала: у города отнималась всякая творческая роль. Таково неизбежное следствие истолкования исторического процесса, как «закономерного», т. е. механически эволюционного: точно так же и у К. Маркса пролетариату в долженствующей наступить «с железной необходимостью» социальной революции в сущности нечего будет делать: все будет заранее подготовлено услужливой «диалектикой исторического процесса».

Говоря вообще, отношение между методологией и теорией истории можно было бы формулировать следующим образом: если с точки зрения теории отправным понятием является понятие свободы, то методологически — полезно исходить из понятия причинности, т. е. обусловленности, связанности. Историк должен постоянно иметь в виду обе эти точки зрения, чтобы, с одной стороны, не впасть в грех методологически бесплодных ссылок на случайности творческого

произвола, раньше нежели им был произведен учет всех исторических детерминант, а с другой, не искать причинности там, где она учету не поддается, и, таким образом, не проделывать методологически излишнюю и тем самым уже опасную работу. Поясню это на примере истории разработки того круга проблем, который относится к совокупности явлений, охватываемых общим термином «гибели античного мира». Для нас эта разработка начинает представлять интерес с той ее стадии, когда наука уясняет себе, что античный мир не погиб «под ударами варваров», но, так сказать, саморазложился. Что касается причин этого саморазложения, то все попытки научного объяснения можно свести к двум основным, друг друга взаимно исключающим: первая выдвигает в качестве priora условия духовного порядка (упадок патриотизма, умственную усталость, творческое оскудение, перенос центра тяжести интересов и помыслов со здешнего мира на потусторонний и т. д.), другая старается подвести под эти imponderabilia конкретный базис в виде прежде всего экономических и социальных перерождений. Кто проследил ход работы в этом последнем направлении — от Родбертуса и до нынешнего времени — тому хорошо известна ее огромная методологическая ценность. Каковы же результаты?

Ответ пусть дадут те два исследователя, чья деятельность может быть рассматриваема, как завершение всей предшествовавшей работы: Макс Вебер и М. И. Ростовцев; потому что, если не считать частичных дополнений, ограничений и поправок к их трудам, дальше наука до сих пор не пошла. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к последней по времени книге синтетического характера, посвященной данной проблеме: Hatschek, Britisches und römisches Weltreich, 1921. Автор, проштудировавший всю новейшую литературу, в главнейшем просто следует Веберу и Ростовцеву. М. Вебер, не выходящий из рамок социально-экономического анализа, передает сущность процесса крушения античного мира такой формулой: гибель античной «вселенной» сводится к ее распаду на ряд «ойкосов», ка-

ковой распад явился следствием развития отдельных «континентальных» хозяйственных культур за счет общей «культуры побережья». Нетрудно видеть, что здесь простое констатирование факта. Можно, конечно, признать это объяснением, если усмотреть в таком перерождении частичное проявление некоего общего социологического «закона». Так и сделал Гатчек, подведя под ту же формулу и развитие Британской Империи и объявив в заключение своей интереснейшей книги, что такова судьба всех «империй» вообще. К несчастью мы что-то не знаем примеров других империй, проделавших такую же сложную эволюцию, как Римская и Британская; кроме того попытка Гатчека выдает методологическую бесплодность ссылки на социологический «закон» уже тем, что, ради спасения идеи социологической «закономерности», он вынужден затирать принципиальное различие римского и британского перерождения империи: там — голый распад, омертвение социальной ткани и разрушение социальных связей; здесь—перестройка— трудная, болезненная—на новых началах. Уже из этого видно, что из формулы М. Вебера нельзя выжать ничего более того, что в ней прямо сказано, — чем всецело оправдывается методологическая ценность тех попыток, которые устремлены на отыскание какой-то скрытой социально-экономической болезни античного мира. Одни видели первопричину зла в рабстве, другие в убыли населения, третьи в отливе золота на Восток. Последней по времени является, насколько я знаю, попытка Уэстермана (Amer. Hist. ,Review 1916) объявившего, что главной причиной экономического оскудения античного мира был колонат; — теория, явно не могущая никого удовлетворить, ибо она оставляет без ответа вопрос: почему же мелкое хозяйство на крупных поместьях не могло процвести и эволюционировать в римской империи так же, как, например, в средневековой Европе. В этой связи приобретает особую ценность признание такого ныне лучшего знатока колонатных отношений, как М. И. Ростовцев (в статье «Закат античной цивилизации» в «Р. Мысли», 1922, VI—VIII, которая подводит итоги всей его разносто-

ронней исследовательской деятельности и которую я склонен считать самым глубоким и продуманным синтезом всего процесса «гибели античного мира», какой до сих пор появлялся), — что социально-экономический кризис, завершившийся превращением федерации гражданских общин, каковой была первоначально римская империя в «литургическую» деспотию и вырождением колоната в какое-то крепостное рабство, по своим начальным симптомам восходит к моменту, когда никаких объективных условий тайной болезни, подтачивавшей античную вселенную, засвидетельствовать нельзя. В краткой журнальной статье М. И. Ростовцев не мог задерживаться на разборе теорий, имеющих целью такие условия, если не обнаружить, то по крайней мере гипотетически восстановить. Из этих теорий нельзя не считаться с одной, — новейшей и принадлежащей опять-таки признанному знатоку вопроса: это — теория «истребления лучших», формулированная О. Зееком. Однако, она основана единственно на предположении, что в период гражданских войн в Риме бесповоротно погибла «раса господ» и остались одни лишь «прирожденные рабы». Поразительный симплицизм этого объяснения избавляет от обязанности критиковать его. На теорию Зеека всего правильнее смотреть, как на доказательство того, что для ее автора причина преждевременного угасания античности столь же загадочна, как и для Ростовцева. Но Ростовцев и прямее Зеека, и методологически требовательнее, и глубже. Во-первых, он не предлагает пустых формул вместо «объяснения», а во-вторых, он, правда, тоже выдвигает на первое место психический кризис, однако, считает его не вырождением, но перерождением. Значит ли это, что цикл развития научной работы замкнулся и что мы возвращаемся к Гиббону? Нет, потому что в том, в чем Гиббон видел причину, современная наука узнает лишь симптом. Мы подошли к главному пункту, нас сейчас интересующему. Раз уже речь идет не об упадке «культуры вообще», не об оскудении творческой мощи, не о понижении жизненного тоноса, но об упад-

ке определенной данной культуры, об оскудении творческой мощи в данном направлении, о понижении жизненного тоноса, поскольку дело касается стремления к осуществлению лишь определенной категории благ, — то спрашивается, была ли бы методологически целесообразна дальнейшая работа над отыскиванием «причин» этого явления? В одной заметке о статье Ростовцева автору было указано, что он не выяснил, «откуда взялось» самое это перерождение. Это указание хорошо выражает ходячие представления об исторической науке, от которой принято требовать, чтобы она «все объясняла». Любопытно, что упрек обращен к исследователю, который так много сделал для учета всей огромности влияния, оказанного на «классическую древность» Востоком в эпоху эллинизма и Империи. И я думаю, что если Ростовцев так и не сказал, что «причиной» описанного им перерождения было восточное влияние, то он сделал это сознательно. Мы можем подобрать факты, говорящие о несомненно восточном происхождении культурных новообразований на почве классической древности, можем указать пути и средства проникновения восточного влияния, установить исходный хронологический пункт этого влияния, — но мы не в силах ответить на вопрос: почему в к. I и в нач. II в. нашей эры, в момент, казалось бы наиболее благоприятный для самостоятельного продолжения исконной культурной традиции, античная культура внезапно проявляет какую-то беспомощность, неспособность двигаться вперед и уступает без боя свое место чужой культуре, — чужой, впрочем лишь с нашей точки зрения, ибо современниками, очень остро переживавшими культурный кризис, он, однако, как ориентализация античности, не воспринимался (это начинает сознаваться лишь позже, в V в.). Мы бессильны это психологически мотивировать. Здесь есть какая-то тайна. Мотивировку могла бы заменить, пожалуй, ссылка на какой-нибудь — в лампрехтовском вкусе — «психологический закон», но какая была бы цена такой мотиви-

ровке? В том-то и дело, что лампрехтовские, контовские, и какие бы то ни было другие «законы стадий культурного развития» годятся единственно в качестве п р е д в а р и т е л ь н о г о эвристического средства. Когда же факты у ж е у с т а н о в л е н ы и о п и с а н ы, — подводить их снова под те же «законы» — значит возвращаться в своей работе к оставленной позади исходной точке, ни на иоту не обогащая нашего знания об этих фактах. Раз уже в процессе отыскивания объективных причин известного явления исследование придвинулось к моменту, в котором можно — как в данном случае — установить х р о н о л о г и ч е с к о е с о в п а д е н и е первых признаков в н е ш н е г о (социального, политического, экономического) и в н у т р е н н е г о (этического, религиозного, эстетического) перерождения культурной среды, и когда дальнейшее движение в хронологическую глубь уже не открывает нам больше никаких фактов, которые мы могли бы рассматривать в качестве детерминант этих перерождений, то мы вправе считать, что, п р и д а н н о м с о с т о я н и и н а ш е й о с в е д о м л е н н о с т и, наша исследовательская работа вышла из той стадии, на которой для ее успешного продолжения необходимо выдерживать точки зрения, определяемые методологическими потребностями и что мы не только можем, но и д о л ж н ы от предварительного построения перейти к окончательному, т. е. к такому, которое бы находилось в согласии с т е о р е т и ч е с к и м постулатом и р р а ц и о н а л ь н о с т и и с т о р и ч е с к о г о п р о ц е с с а. Другими словами: в разбираемом случае исследование вошло в ту стадию, на которой методология и теория с о в п а д а ю т. Дальнейшее их расхождение, которое н е м и н у е м о, как только явятся новые данные, свидетельствующие о еще неучтенных наукою и разбивающих ее построения фактах, — будет состоять в возобновлении работы по образованию эволюционных рядов, соответствующих изолируемым научной мыслью категориям исторических явлений, — покуда снова не наткнемся на узел, где эти ряды связываются вместе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. Искатели исторического синтеза обычно стараются обнаружить некоторую объективную ценность, к которой бы все многообразие данности могло быть «относимо», и которая бы тем самым служила и критерием распознавания «существенного» и «несущественного», и центром кристаллизации распыленных феноменов исторического бытия. Понятие «ценности» здесь берется нами в самом широком смысле: это все, что в истории «важно», «значительно», или «первично», «независимо от чего-либо другого». «Ценностью» может быть и идеальная цель, к которой история «закономерно» стремится, или к которой она д о л ж н а быть нашими усилиями устремлена; и — для скептиков, отрицающих «прогресс», — просто наличное состояние мира, условно принимаемое за п о с л е д н и й (поскольку он для нас — п о с л е д н и й и з в е с т н ы й) этап исторического развития; — а также и идеалы частичные, идеалы каждой отдельной исторической эпохи, в стремлении к осуществлению которых «век» обнаруживает свою индивидуальность; «ценностью» может быть, наконец, и «фактор», принимаемый за основной, независимый от других, и в свою очередь «определяющий» собою другие: для одних — «климат», «устройство поверхности» и т. д., для других — «раса», или «условия питания», или хозяйственная техника, или спосо-

бы владения землею, или верования и т. д., и т. д. «Ценность», таким образом, понятие не только весьма богатое содержанием, но и прямо таки двусмысленное. Говоря это, я отнюдь не упускаю из виду теоретической возможности устранить эту двусмысленность в высшем философском понятии ценности, которая может мыслиться вместе и как первичный двигатель истории, и как цель всего исторического процесса. Однако, я здесь говорю не о том, что может быть или должно быть, — не о теоретической возможности возобновления попытки Гегеля, — но единственно о том, что е с т ь. Совершенно очевидно, что следует различать два типа историков: один (Тэн, Фюстель де-Куланж, Эд. Мейер, Ранке) преобразовывает многообразие данного, руководясь преимущественно интересом к установлению основных п р и ч и н исторического развития; для второго (все теоретики прогресса) исходной точкой их работы над преобразованием действительности является то, что они считают ц е л ь ю или по крайней мере н а п р а в л е н и е м исторического развития.

«Ценность», как «точка», к которой «движется» исторический процесс, очевидно, не одно и то же, что «ценность», как фактор, направляющий собою извнутри движение исторической жизни, как имманентный возбудитель исторического становления. В первом случае историк сознательно занимает положение хозяина и законодателя по отношению к истории на самом деле прожитой: он располагает по своему усмотрению явления в некоем иерархическом порядке, выбрасывает из своего поля зрения явления «неважные», «неинтересные», не имевшие «влияния», признает, напротив, другие «сделавшими эпоху», или же зародышами будущего развития и т. д. Во втором случае, историк тоже устанавливает иерархию явлений, но — иерархию, которая, по его мнению, на самом деле, в реально пережитой и переживаемой истории, существовала и существует. В первом случае историк и з о б р е т а е т, во втором — о т к р ы в а е т. Было бы несправедливо признавать только за второго рода работою «объективность» и (что так часто с этим отожествляется)

«научность». Историк имеет полное право выделить из массы окружающих его явлений то, которое он желает признать самым важным, интересным, жизненным, этически, эстетически и т. д. ценным и взять его за principium individuationis всего исторического развития. Историк точно также вполне в праве избрать за principium individuationis идеал, который в истории никогда еще не был осуществлен, который, быть может, всецело никогда и не осуществится, — и реконструировать историческую эволюцию с точки зрения приближения жизни к своему идеалу. «Ненаучность», «субъективность» начинаются только тогда, когда историк смешивает обе точки зрения и свою реконструкцию исторического процесса принимает за адэкватную истории, прожитой человечеством; тогда, когда он свое «изобретение» выдает за «открытие». То обстоятельство, что иллюзия эта более или менее свойственна всякому историку, однако, ничуть не умаляет ни «объективности», ни «научности» их исторических трудов, с которыми историк историографии единственно и должен считаться. Для нас парламентарно-буржуазный режим может и не быть последней, мыслимой и желательной стадией развития общества, как для Гизо; это различие политических интересов и симпатий не может играть ни малейшей роли при оценке научного значения «Истории цивилизации во Франции».

Возможен еще и третий случай. Исследуя действие исторических факторов, историк может обнаружить и постоянные законы этого действия и направление всего исторического движения; он может, далее, найти, что это — в действительности данное — направление исторической жизни совпадает с идеальным направлением, т. е. и есть то, которое история должна была избрать для реализации известного Идеала. Психологически этот случай вряд ли возможно строго отделить от только что рассмотренного, — но теоретически между ними лежит пропасть: в первом случае историк учитывает и оценивает результаты творческой эволюции; во втором, — он видит в истории одну слепую, механическую эво-

люцию; в первом случае история мыслится как царство свободы, во втором — необходимости.

Философия истории Гегеля была гениальным усилием ума, направленным к устранению противоположности между свободой и необходимостью: тем самым он, казалось, открывал для исторической науки возможнсть адэкватно реконструировать историю. Но задача была решена им путем подстановки на месте жизни духа логических форм деятельности рассудка. Другая попытка решения, предложенная дегенеративной формой гегелианства, марксизмом, основана на чисто «средневековой» ошибке: на гипостазировании абстрактного понятия «хозяйственных отношений».

2. Разобранные случаи возможных подходов к осмыслению исторической данности редко когда встречаются в изолированном виде. Чаще всего в одном и том же сознании уживаются различные способы синтезирования исторической действительности; — примеры чего мы уже отчасти приводили. И это — не случайно, но коренится в самой природе историзма. «Историческое чувство, говорит Пецш [1]) — это чувство определяемых различием эпох различий по существу в явлениях человеческой жизни (Wesensunterschied menschlicher Dinge и, с другой стороны, чувство связи этих эпох. Оно рождается необходимо и непосредственно из сознания этой связи. Покуда ограничивались созерцанием единичного, идея развития, отвечающая обеим сторонам исторического чувства, — не могла явиться в сознании». Это определение исторического чувства, или, лучше — «смысла», или, просто «историзма», можно считать безупречным, если только условиться принимать предложенное автором объяснение его происхождения в смысле психологическом, а не «историческом»: мы уже видели, что историзм «рождается» из познания субъектом с е б я, как и н д и в и д у а л ь н о с т и. Отсюда и возникает идея е д и н с т в а и с т о р и и, т. е. идея человечества как и н д и в и д у а л ь н о с т и, — в результате указанного выше смешения истории, реально данной, и истории реконструируемой, ретроспективно построенного нашим сознанием синтеза. Идея п р о г р е с с а

сама по себе не создает еще историзма, но она навязывается, как п о с т у л а т, историческому сознанию, ибо без нее от идеи человечества, как единого целого, не остается ничего. «Если свобода и природа подчинены каждая своим законам, — говорит Фр. Шлегель, — если, вообще, существует свобода (ибо это как раз отрицают последовательные сторонники идеи бессистемности и беззаконности в истории...), если представления человека вообще составляют единое целое, — систему, то тогда взаимодействие свободы и природы, т. е. история, должна быть подчинена необходимым, неизменяемым законам; если вообще существует такое взаимодействие, существует история, — то должна a priori быть и система ее собственных законов... Если мы взвесим, что свобода никогда не может всецело уничтожить Природу (необходимость), что бесконечное никогда не может всецело осуществиться, — тогда единственная система истории, которая могла бы удовлетворить практический разум, будет система бесконечного прогресса» [2]). В этих словах различные очерченные нами стороны историзма выступают особенно выпукло.

Современная историческая наука рассеяла иллюзию бесконечно прогрессирующего человечества, — понятие, которому никакая реальность не соответствует. «Человечество» есть собирательное имя; на самом деле оно еще не имело собственной истории. То, что именуется историей «человечества» — это или собрание отдельных историй, сведенных в одной книге (как у Гельмольта), или история действительно живших совместно и вырабатывавших свою культуру сообща народов, — которые поэтому и пользуются почетным титулом «исторических»; но устранение этой иллюзии еще не является преодолением основной антиномии историзма. Условием для такого преодоления является сознательный отказ от идеи е д и н о г о синтеза. На самом деле, — мы это видели, — синтез может быть двоякого рода: и л и — с точки зрения достигнутых в итоге в с е г о исторического развития той величины, которая есть для н а с «человечество», культурных р е з у л ь т а т о в, и л и — с

точки зрения индивидуальных, самодовлеющих особенностей отдельных эпох и отдельных культур. Отсюда как будто возможен переход к третьему виду синтеза: сравнительное исследование отдельных культур в их неповторяемом своеобразии может привести (как напр. у Вико, у Конта, или в наши дни у Шпенглера) к констатированию стадий, проходимых каждой отдельной культурой, и тем самым послужить ключом к постижению настоящего, а до некоторой степени — в пределах нам современной культуры — и будущего (насколько это методологически оправдываемо, — в это я входить сейчас не намерен). Надо, однако, заметить, что строго говоря, здесь нет какого-либо нового вида синтеза: социологический прием здесь является только подсобным средством для построения синтеза со второй из указанных выше точек зрения [3]).

3. Антиномия, лежащая в основе историзма, может быть иначе представлена, как антиномия «реальной» и «писанной» истории. Историк стремится в одно и то же время понять историю и в смысле ее жизненно важных для него итогов [4]) и в смысле самодовлеющей значимости отдельных ее моментов. Но понимание первого рода достижимо лишь путем умерщвления исторически данного и сознательного отказа от возможности воссоздания — «wie es eigentlich gewesen», как не только историку ненужного, но и прямо таки препятствующего ему в достижении его целей. Напротив, понимание второго рода есть — по крайней мере в идеале — понимание прошлого именно «как оно было». Мало сказать, что история есть «наука идиографическая» и что предмет ее «индивидуальное». В каждом из рассмотренных случаев это «индивидуальное» является в особом аспекте: в первом случае это индивидуальное есть нами построяемое, во втором, нами вскрываемое. Этому соответствует и различие в природе анализа, предшествующего первого или второго рода синтезу. Предметом анализа в обоих случаях является одно и то же, — т. е. — в самом широком смысле — продукты человеческой деятельности. Но в первом случае мы буквально анализируем

самые эти продукты, отсекаем от них их составные части, затем строим понятия «дипломатической инструкции», «стрельчатой арки», «веротерпимости» и т. д., и т. д. Во втором случае, чем далее мы углубляемся в нашем анализе, тем недостаточнее оказывается для нас познание известных конкретных, характерных для данного момента учреждений, программ, идеалов, вкусов, направлений, интересов, мод. Principium individuationis лежит дальше и глубже. От анализа вещей мы в силу необходимости переходим к анализу человека; анализируются попрежнему, конечно, только вещи, но уже лишь постольку, поскольку они являются для нас формами объективации творческого духа.

4. Остается последняя проблема. Может показаться, что при индивидуализирующей трактовке исторического материала история распадается совершенно и что формулированный выше principium individuationis, если его применять последовательно, должен сделать невозможной какую бы то ни было периодизацию. Каждый творческий акт единый, абсолютно неповторяемый, ни на что не похож. Не только Бетховен не «выводится» из Баха, но и девятая симфония не «выводится» из пасторальной, — где же в таком случае предел дроблению истории? На это можно ответить следующим уподоблением. Когда мы издалека глядим на горный массив, мы видим отчетливо его силуэт; приближаясь, начинаем различать предгория и главный хребет, постепенно все детальнее очерчивается перед нами вся сложность расчленения горной массы; мы видим уже не массив, но горы; вступивши же в горную область, уже не видим и гор, а только отдельные неровности почвы. Какой из наших образов был «правилен»? Вопрос, лишенный смысла. Все наши образы были «правильны», — каждый со своей точки зрения. Все зависит от избранной нами дистанции. Морфологический критерий, предложенный Шпенглером в качестве единственного возможного мерила, так же мало безусловен, как и всякий другой, — и вовсе не только с точки зрения генетической истории. Поясню это на одном примере.

В небольшой статье, под заглавием Deutsche Renaissance 1916, 2-ое изд. 1920, представляющей собою изобилующий данными и насыщенный мыслью синтез европейской истории, Конрад Бурдах дает свою, повидимому окончательную, формулировку вопроса о месте, принадлежащем италианскому Возрождению в истории развития мировой культуры. Он с особой силой подчеркивает национальный характер Возрождения, его независимость по духу от условий, сыгравших свою роль в его подготовке, условий, воздействовавших нередко — он признает это — со стороны, а также и огромность влияния, оказанного италианским Возрождением на всю культуру европейских стран. Он настаивает — и в этом он глубоко прав — на необходимости разграничивать понятия Возрождения, как особого духовного движения, связанного с именами его творцов, Данте и Петрарки, и Возрождения в смысле совокупности ряда социальных, экономических и политических перерождений, всего того, что явилось почвой, на которой могла процвести новая культура, но на которой она процвела прежде всего и с наибольшей пышностью именно в Италии. Характеризуя уже известными нам чертами Возрождение со стороны его духовного содержания, Бурдах привлекает в качестве материала помимо литературных данных еще и факты, относящиеся к области изобразительного искусства, подчеркивает его самостоятельность и огромность его влияния на искусство других стран Запада Европы. С особенной резкостью Бурдах обрушивается на теорию независимого в различных европейских землях происхождения гуманизма, теорию, основанную, по его мнению, на модном «социологическом» предрассудке «закономерности» исторического развития вообще. Там, где раньше «сравнительно-историческим методом» вскрывались факты переноса и усвоения чужих культурных достижений, там теперь, пользуясь тем же методом, во что бы то ни стало хотят доказать, что сходные в различных национальных культурах факты объясняются параллелизмом развития, но никак не взаимодействием этих культур или зависимостью одних от других. Как всегда бывает с тем, кто отстаивает

какую-либо важную мысль против чужого непонимания, Бурдах идет дальше, чем ему нужно, и тем подрывает свою аргументацию... Не думаю, чтобы кто-либо, кроме совершенных невежд, был способен отрицать факт огромного влияния итальянского Ренессанса на Францию, Германию, Англию, ни факт оригинальности и исключительной ценности достижений великих итальянских поэтов, живописцев, скульпторов той поры; но из этого нисколько не вытекает то, что вне Италии в силу действия аналогичных условий не развивались сходные по духу тенденции в области поэзии, живописи, скульптуры и т. д. Возражение, состоящее в критике «социологической точки зрения», критике, теоретически вполне основательной, бьет мимо цели в данном случае, ибо не считается с фактом культурного единства Европы того времени, как целого по религии, по языку образованного класса, по политическому строю, по общности культурной традиции. Бурдах должен был бы доказать, что сходства наблюдаются действительно только в переменах в области экономических и политических отношений. Общие историко-теоретические соображения здесь не имеют доказательной силы, и мнение о независимом происхождении гуманистического движения во вне-италианских землях Европы Бурдаху пришлось бы опровергать с фактами в руках. Сомнительно, чтобы он в этом успел. Если под гуманизмом разуметь наличность самодовлеющих умственных интересов, обособление людей, обладающих ими, от среды, к которой они принадлежат в силу рождения, воспитания, рода занятий, способность увлекаться вопросами, до которых им непосредственно никакого дела нет, преданность идее культуры и в силу этого тоску по античности, — то, поскольку эти черты поддаются констатированию у некоторых английских и французских современников Петрарки и Боккачио, причем никаких следов прямого воздействия со стороны последних засвидетельствовать нельзя, — мы имеем право утверждать, что на почве Франции и Англии гуманизм был таким же местным, а не заносным продуктом, как и на почве Италии. И это утверждение нисколько не будет итти в разрез с признанием факта

огромности влияния именно италианского гуманизма на последующий ход гуманистического движения в этих же странах.

Формулой наиболее соответствующей подлинной природе культурного развития в такой материально несомненно единой среде, какова Европа, — сколько бы мы ее ни делили на православную и католическую, западную и восточную, германскую и романскую и проч., — была бы: не совпадение параллельных рядов эволюции духа, не перенос и пассивное усвоение чужих культурных ценностей, но общность духовной атмосферы, единство развития при всем разнообразии его судеб в различных местах в зависимости от местных условий и обстоятельств.

Такая концепция нисколько не исключает самобытности и самостоятельной ценности местных историй. То, что из общих тенденций было осуществлено в Италии, было осуществлено в ней так, как нигде в другом месте, — и в этом и заключается то, что дает нам право говорить об италианской культуре, как о культуре sui generis — т. е. говорить об Италии, как об индивидууме в пределах величины, которая с другой точки зрения, нисколько не исключающей первой, представляется нам тоже индивидуумом.

В направлении морфологического исследования истории можно двигаться и дальше Шпенглера. Мысль Шпенглера, что между отдельными культурами, сменявшими одна другую в среде народов средиземноморского круга нет ничего общего, и что поэтому понятия аполлинической, магической и фаустовской культур являются для историка самыми широкими, самыми общими единичными понятиями, коренится в некотором недоразумении. С эстетико-индивидуализирующей точки зрения каждый человек—есть совершенно исключительное явление и по своему «стилю» не имеет «ничего общего» ни с кем другим; однако, мы строим понятия исторической среды, культурного слоя и т. под. На известном расстоянии нам бьют в глаза специфические различия отдельных культурных стилей; если же мы несколько отодвинемся, — то заметим, что ряд культур, казавшихся нам до

сих пор совершенно чуждыми друг другу, объединяется чем-то общим по стилю, — в противоположность ряду других. На это можно возразить, что на таком пути нельзя остановиться, пока от «истории» не придем к «социологии», и что таким образом мы подменяваем одно задание другим. Ответить на это — значило бы показать, что известному ряду культур действительно присущи некоторые признаки, выделяющие его из общего комплекса культур. С точки зрения Шпенглера допустимо еще одно возражение против выдвигаемого здесь положения: его понятие аполлинической, магической (арабской), фаустовской культур относятся к культурам, из которых каждая прошла, как он думает, весь цикл своего развития и которые, во всяком случае, сменяли друг друга во времени, так что каждая последующая культура зарождалась после того, как предыдущая вступила в стадию «цивилизации». Он дал действительно реальную, а не «идеальную» (говоря словами Вико) историю средиземно-морского человечества. Не будет ли попытка построения единой истории этого человечества шагом назад? Однако, мы видели, что: 1) за теорией круговоротов культур нельзя признавать безусловного значения; 2) «идеальная» история, история, учитывающая возможности, хотя бы и не осуществившиеся всецело, в известном смысле реальнее преклоняющейся перед fait accompli «реальной» истории. В конце концов, все сводится к вопросу о целесообразности: историк в праве строить любые понятия, — лишь бы они позволили ему достигнуть максимальной степени индивидуализации. Надо, следовательно, доказать, что, построив понятие единой средиземно-морской культуры, мы тем самым приобретаем средство проникнуть глубже в понимание специфических особенностей ее звеньев, отдельных культур.

С этой точки зрения прекрасным восполнением книги Шпенглера может быть признана одновременно с нею появившаяся книга Кайзерлинга: Aus dem Reisetagebuche eines Philosophen, являющаяся необычайно проникновенным опытом синтетической характеристики западной и восточной

культур. Немало ценного и глубокомысленного заключается в общем введении и во множестве отдельных замечаний, рассеянных в различных местах в уже названной посмертной книге Макса Вебера. Позволю себе вкратце наметить руководящие точки зрения для построения синтеза истории средиземно-морского человечества. Сопоставляя сменявшие в его среде одна другую культуры с культурами Индостана, Китая, Америки, Средней Азии, — можем выделить в качестве principium individuationis две черты, в бóльшей или меньшей степени присущие в с е м, начиная с классической древности, культурам нашего круга (включая сюда и переднюю Азию): это — рационализм и историзм.

Что касается первого признака, то надо сказать, что он выражен резче в западной, чем в восточной части нашего культурного круга. «Рационализм» в смысле стремления к упорядочению, систематизации, организации во всех отраслях деятельности; сведение эмпирических знаний и наблюдений в с и с т е м ы, подведение под добытые нами истины знания или веры теоретических о б о с н о в а н и й, заботы о логическом проведении к л а с с и ф и к а ц и и предметов, явлений, понятий, и — в соответствии с этим — в области социальной жизни — тенденция к целесообразному и последовательному осуществлению иерархического начала; все эти явления специфичны и характерны в о с о б е н н о с т и для Эллады, Рима, германо-романской Европы, — в меньшей степени для древнего Ирана, для передней Азии в эпоху господства Ислама. Аналогичные явления могут быть засвидетельствованы — в разрозненном виде — и для других культур, — и в древнем мире до-классического периода, и в Индостане, и в Китае; но той р а з у м н о с т и, отчетливости, целесообразности в рационализации жизни, того умения найти п р о с т е й ш и е и п р а к т и ч е с к и н а и б о л е е п р и г о д н ы е решения соответствующих задач, — благодаря чему рационалистическая западная культура становится о б р а з ц о в о й и побеждает собою восточную, — не было нигде в другом месте [5]).

Эта черта характерна для всех стран классической и

христианской культуры во все моменты их жизни, — в периоды «культуры» в такой же мере, как и периоды «цивилизации». В этом отношении «весна» фаустовской культуры, т. е. по Шпенглеру период 900—1500 года, представляет собою весьма убедительный образчик. В это время, — время «могучего творчества пробуждающейся, чреватой снами, души», — время, совпадающее, с точки зрения стадий культурных циклов, с эпохами Вед, Гомера и перво-христианства (см. таблицу I в Untergang des Abendlandes), на западе встречаемся с явлениями, которые — согласно тому же Шпенглеру, служат самыми характерными признаками не «весны», а «осени» и «зимы», не культуры, но «цивилизации». Таковы: кодификация права, выработка строго согласованной, начинающейся в крепостной деревне и завершающейся у престола Господня иерархии «чинов» земных и небесных; развитие расчлененной и логически безупречной классификации наук; напряженная, упорная умственная работа, имеющая целью перевести «грандиозный миф», ein Mithus grossen Stils, на абстрактный, общезначимый язык науки, сковать мечту непрерывной цепью общих понятий, доказать разумом откровенную истину, свести всю совокупность сведений к системе определений. С точки зрения историка, для которого «малые факты» имеют такое же символическое значение, как и «большие», — нельзя было бы умолчать о таком факте, как обычай разделять литературные произведения на книги, разделы, главы, параграфы, — обычай, восходящий как раз к этому времени и говорящий о мощи все той же «рационалистической» тенденции.

И большинство тех же самых явлений, — те же задачи, тот же ход развития умственной работы над ними, — находим в ту же эпоху в смежных культурах еврейства и Ислама. Поэтому нельзя не признать плодотворности усилий Э. Пикаве доказать единство средневековой культуры на всем протяжении средиземно-морского мира [6]). Пикаве пользуется своим сравнительным методом, не имеющим ничего общего с тем, что принято связывать с этим термином: он сравнивает не отвлеченные «ста-

дии» развития, но ряды явлений, находящихся в реальной связи между собою. У него речь идет не о социологически объясняемом параллелизме развития, но о реально-едином историческом процессе.

Другой факт, проходящий через всю историю средиземно-морского человечества, общий культурам Ирана, Еврейства, Христианства, Ислама, — есть историзм, в смысле работы ума над проблемой общего смысла исторической жизни; факт, психологически связанный с рассмотренным выше. В этом отношении нет различия между временем классической древности и христианской эпохи. Утверждения Шпенглера, что Египет был «историчнее» Эллады и что классическая древность яко-бы не знала «хронологии», совершенно фантастичны и необоснованы [7]). Еще резче выражен историзм в религии Заратустры, в Иудаизме, во всей философии Христианства, в мировозрении Ислама. Если с дистанции, избранной в настоящей работе, вся западная мысль по сравнению ее с мыслью XIX—XX в. представляется а-исторической, то напротив, с большего расстояния сразу открывается колоссальная, принципиальная разница в этом отношении между восприятием жизни на западе во все периоды его истории и на Востоке, — в особенности в Индостане, где жизнь воспринимает только как трагически бессмысленный круговорот рождений и смертей отдельных единичных личностей и где вопрос о смысле социальной жизни даже не ставится; в чем заключается коренное отличие пессимизма Индии от пессимизма классической древности с ее теорией прогрессирующего ухудшения исторической жизни.

Насколько с указанной точки зрения нельзя отделять Запад от Ближнего Востока, Христианский мир — от мира Ислама, показывает один пример, которой мог бы послужить восполнением ряду примеров, собранных у Пикаве. Это пример знаменитого Ибн-Халдуна [8]). Ибн-Халдун — близкий предшественник Макиавелли и Гвичардини. Подобно обоим великим итальянцам, он выработал свои исторические взгляды под впечатлением крушения средневековой теократии. Ха-

лифат проделал цикл развития быстрее и, так сказать, законченнее, нежели средневековое папство. На протяжении нескольких поколений совершился переход от повальной безграмотности к Аристотелю, от номадизма — к блестящей городской жизни и к мировой теократической империи; и с такой же быстротой наметился, уже очень скоро, процесс распада. В то время, как публицисты и историки Запада еще грезят о реставрации, или «возрождении» теократии,—их современник араб не питает никаких романтических надежд. Ибн-Халдун превосходно знаком с эсхатологией и мистикой Ислама, с верованиями во вторичное пришествие Христа, в его победу над антихристом (Эль-Деджаль), в торжество правды и вечное царство Божие, в котором Эль-Махди, последний фатимид, долженствующий явиться перед концом света и обеспечить окончательное торжество Ислама, станет Имамом у Христа. Но он холоден к этим теориям. В Махди и в Мессию он не верит. Господство Ислама кончилось безвозвратно, — между тем как мир, несмотря на предсказания эсхатологов, уцелел. История поэтому может иметь практическое значение, служа своего рода memento mori народам и цивилизациям [9]). Для него — история сводится к ряду возвышений и падений государств и постоянных перемен в быту и нравах. Подобно античным историкам, Макиавелли и Монтескье, он находится под властью идеи умирания, извращения, вырождения цивилизаций. Он еще более пессимист, чем Макиавелли или Монтескье. Он считает, что упадок государства можно только предвидеть, — но не предупредить. Умирание государств — вещь столь же естественная, как и умирание отдельных личностей [10]). Историки не замечают этих перерождений и верят поэтому в вечность государств и народов. Здесь он подходит очень близко к Гвичардини, объяснившему эту невнимательность историков тем, что они меряют жизнь великих исторических образований масштабом короткой человеческой жизни [11]). Развитие и упадок цивилизаций происходят не случайно и не по капризам судьбы, но по определенным законам, их история протекает известные с т а д и и. Для того, чтобы

быть в состоянии критически отнестись к источнику, историк поэтому должен быть знаком с тем, когда он был составлен, на какой момент эволюционного ряда приходится описываемое в нем событие; он должен принять в расчет географические условия, уровень культуры, состояние торговли, промышленности, техники, науки. Так он создает «новый способ писать историю»[12]). Его вводная часть к написанной им всеобщей истории является прежде всего чем-то вроде энциклопедии вспомогательных знаний и нередко сбивается на шаблонные средневековые thesauri specula и проч. Но в то же время мы встречаемся в ней с первой попыткой социологического синтеза. Он говорит сам о себе, что он «проник в изучение частных явлений через врата общих причин», т. е. законов, управляющих социальным развитием[13]). Так как никакого разумного смысла в общем процессе исторической жизни он не видит, то за социологией он не признает иного значения кроме того, что она помогает историкам, подводя частные случаи под общие законы, проверять правильность исторических свидетельств[14]). Из факторов общего значения Ибн-Халдун выдвигает на первый план факторы географический и экономический. Раньше Бодена и Монтескье он обратил внимание на значение умеренной зоны, как особо благоприятствующей культуре. Географическими условиями определяется прежде всего способ добывания людьми средств пропитания, а этим обусловливается все остальное: потребность добывать пищу заставляет людей соединяться в общества, переходить от кочеванья к оседлости, строить города; в городах развиваются ремесла и торговля, вводится разделение труда, создаются искусства и науки[15]). Этот процесс развивается с величайшей постепенностью. Как впоследствии Перро и Тюрго, он мыслит исторический процесс в виде совокупности бесконечного множества повторяющихся, бесконечно малых изменений. Чем дольше длится культурная жизнь, чем крепче укоренились культурные навыки, тем культура упорнее сопротивляется факторам распада. Оттого в старых городах, напр., в городах Испании, остатки искусств и наук уцелели со вре-

мени Готов, и держатся еще и посейчас, пережив упадок Омейядов. Точно так же и на Востоке, — культура, последовательно внедрявшаяся персами, евреями, греками, римлянами, не пропала бесследно под ударами монголов. Он объясняет это психологической теорией модификации душевных способностей под влиянием привычки к определенной деятельности [16]).

Таким образом, не только одинаковые проблемы занимают историческую мысль Запада и Востока, но они одинаково ставятся и одинаково решаются, — при помощи тех же самых — и там и здесь — методов исследования и способов рассуждения. По своему «стилю» Ибн-Халдун — мало сказать, «современник», — но и «соотечественник» социологов и историков позднего Ренессанса и эпохи Просвещения.

Выдвигая понятие «всемирно-исторического» (разумея под «всемирной» историей историю народов нашего культурного круга) individuum'a, мы как-будто бы возвращаемся к той антиномии романтического понимания истории, которую претендуем преодолеть. Однако, антиномия возникает только тогда, когда, как мы видели у романистов, единство «всемирной» истории мыслится, как результат закономерно обусловленного прогрессирующего развития человечества. В таком случае, действительно, неизбежно возникает двойственность самого principium individuationis. Мы привыкли к тому, что всемирно-историческая точка зрения может быть выдержана только при допущении идеи прогресса. Однако, фактическое развитие исторической науки говорит об обратном: как раз отказ от применения идеи прогресса [17]) дает возможность построить всемирно-исторический синтез [17-а]).

Искание единого, единственно «научного» критерия есть только явившаяся в результате непонимания истинной природы исторических individua попытка насилования исторической науки. Историк вправе, идя в своем анализе все далее и далее, дробить историю на все большее и большее количество все меньших и меньших исторических «периодов», а равным образом и рассматривать всю историю це-

лой цепи народов и культур, если только они связываются во времени и пространстве в одно непрерывное целое, как один сплошной «период», т. е. как individuum. И с этой точки зрения, следовательно, нет различия материала истории «генетической» и истории «эстетико-индивидуализирующей». Объект наблюдения в обоих случаях один и тот же. Только в первом случае историк учитывает лишь то, что совершилось и расценивает отдельные феномены, как звенья единого эволюционного процесса; во втором же случае феномены служат для историка показателями потенций. В первом случае, отправляясь от настоящего момента назад, историк реконструирует исторический процесс так, что настоящий момент представляет хронологически последним звеном обозримого только в одном направлении от исходной во времени... и до конечного момента; во втором случае, хронологическая связь для него уже утрачивает значение; в этом смысле и можно сказать, что его предметом является не «динамика», но «статика» истории [18]). В первом случае он старается представить историю так, как если бы в ней господствовала необходимость; во втором он получает возможность изобразить ее такою, какой она рисуется в действительности, т. е. царством случая и свободы. Противоположность этих двух, взаимно одна другую исключающих, но и одинаково законных и научных точек зрения сводится к противоположности двух основных научных понятий — эволюции и творчества.

Над этими двумя понятиями нет никакого третьего, высшего, которое бы их примиряло, совмещало в себе, преодолевало и снимало. Поэтому, поскольку история есть наука, поскольку ее задача — охватить действительность понятиями, — история бессильна преодолеть эту противоположность. Такое преодоление осуществимо лишь в едином акте художественного созерцания. И если историк даже и обладает этой высшей формой интуиции, она ему, как историку, никакой службы сослужить не может. Выразить в понятиях тайну господства того жизненного начала, ко-

торое Гете называет «демоническим», объяснить, как и почему в смене случайностей осуществляется внутренний закон индивидуума, развивается, послушная велениям «судьбы», та «форма», которую «не раздробит никакая сила» [19]), — историк не в состоянии. Лишь в величайших произведениях художественного творчества, в образах преображенной действительности, в «Макбете», в «Вильгельме Мейстере», в «Войне и Мире», воззрительно раскрывается непостижимая целостная Истина. Дело вовсе не в том, что мы не можем проследить ретроспективно два «случайно» скрестившихся причинно-следственных ряда до их общей первопричины [20]). Даже, если допустим существование такого всеобъемлющего интеллекта, которому бы это удалось, — и он не был бы в силах объяснить того именно, что здесь и является тайной совпадения велений «судьбы», внутреннего закона и — пусть и закономерного, но внешнего по отношению к пребывающему в индивидууме демоническому началу — сцепления событий. «Философ истории» может быть и объяснил бы, почему Провидению нужно было, чтобы игра притяжений и отталкиваний психических начал Болконских и Ростовых разрешилась именно так, как это представлено в романе, смертью князя Андрея и женитьбой Николая Ростова, но это ведь не было бы объяснением того, почему такой, а не другой, исход вытекает из имманентной судьбы Болконских и Ростовых. Между тем, читая Войну и Мир, мы это как-то понимаем: мы чувствуем, что здесь подлинно есть какая-то необходимость. Но мы понимаем это не разумом. Мы не можем отвлечь характеры и ситуации от художественного целого, к которому они принадлежат, как не мог и сам Толстой. «...Если бы я хотел сказать словами, писал он Страхову об «Анне Карениной», — все то, что имел в виду выразить романом, то я должен был бы написать роман тот самый, который написал сначала». И Гете не мог выразить «философский смысл» Вильгельма Мейстера иначе, как в притче о «сыне Кисовом». Внутренняя необходимость событий, «судьбы», для самих творцов этих мудрейших книг совпадала с необходимостями художественной

формы. «Глава о том, как Вронский принял свою роль после свидания с мужем, была у меня давно написана. Я стал поправлять и совершенно для меня неожиданно, но несомненно, Вронский стал стреляться. Теперь же для дальнейшего оказывается, что это было органически необходимо», говорит Толстой в том же письме. Или — еще характернее — его объяснение роли и судьбы князя Андрея: «в Аустерлицком сражении, ...с которого я начал роман, мне нужно было, чтобы был убит блестящий молодой человек; в дальнейшем ходе самого романа мне нужно было только старика Болконского с дочерью, но так как неловко описывать ничем не связанное с романом лицо, я решил сделать блестящего молодого человека сыном старого Болконского. Потом он меня заинтересовал, для него представилась роль в дальнейшем ходе романа, и я его помиловал, только сильно ранив вместо смерти».

С этой точки зрения различие между поэзией и историей заключается не в том, что поэзия имеет дело с фиктивными лицами, которых можно убивать или женить по усмотрению — в Поэзии и Правде нет никакой «фикции», — а в том, что — «фиктивные» или реальные — лица и события как-то «нужны» для самого художника, он с ними сливается, воплощает в них себя, — тогда как историк их от себя отделяет и отдаляет. Передать жизнь, как абсолютное единство, оказывается возможным, только отожествив ее в акте художественного творчества с творцом-индивидуумом. Историк, поскольку он обращается к тому, в других людях, что у него общего со всеми ними, к их интеллекту, совершает в процессе своей работы род самоубийства, а в силу этого умерщвляет и свой объект. Таково существо всякой науки: разум «осиливает», «убивая».

ПРИЛОЖЕНИЕ

НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

«Философия Истории» проф. Л. П. Карсавина вышла в свет тогда, когда настоящая работа была уже сдана в печать. Ознакомление с этой в стольких отношениях выдающейся книгой понудило меня пересмотреть мои собственные взгляды и отчасти дополнить их, отчасти придать им более четкую мотивировку, — что я и пытаюсь сделать сейчас. Естественно, что мое изложение будет вестись в форме разбора тех идей, высказанных Карсавиным, которые в данной связи привлекли в особенности мое внимание. Излагать подробнее их я, однако, не стану, предполагая книгу Карсавина известной читателю. Философия истории, как ее понимает Карсавин, органически связана с теорией истории. В его книге, которая и представляет собою теорию истории, собственно философия и собственно теория, переходят одна в другую и друг друга взаимно обосновывают. Понятие имманентно развивающегося Всеединства у него — верховное историко-философское, выходящее за пределы исторической эмпирии, понятие, и вместе высший научный (историко-гносеологический), относящийся к исторической эмпирии принцип. Историческая гносеология является не только обоснованием возможности исторической науки, но и ключом к уразумению высшего, трансцендентного смысла исторического процесса. Раскрывающееся эволюционно в истории Всеединство есть полнота всех качеств, Абсолют,

Бог. Постепенно возвышаясь от исторических частностей к общему, достигаем до понятия исторической жизни, как Все-Жизни, которой носителем является Человек-Адам-Кадмон Каббалы, Все-Существо, включающее в себя и мертвую природу, верховный, последний, из себя растущий организм. Таким образом, из истории исключается иррациональное начало, то, что на нашем несовершенном, ограниченном, символическом научном языке мы зовем случаем. Такая концепция основана, по взгляду автора, на христианской (православной) догме и потому адекватна высшей действительности. Вопрос о начале жизни Карсавин разрешает в согласии с догмой: исходный пункт есть отпадение Воли от Первоисточника. Однако, это есть мистерия, метавременный акт, лишь эмпирически реализующийся в вечно сменяющих друг друга мирах и системах миров в форме эволюционного, т. е. подчиненного времени процесса. Для научного мышления грехопадение, в силу которого «жизненный порыв» должен был вступить в схватку с косной материей, нечто иное как изначальный случай, нарушение равновесия, первичный толчок миллионов и миллионов последующих движений. Все-Жизнь, жизнь Человека-Адама-Кадмона, т. е. Человека-Природы, не есть таким образом жизнь Абсолюта, что как-будто признает и сам Карсавин, говоря о немыслимости прогресса, т. е. завершения истории в истории. Но, с другой стороны, он говорит и о безусловной необходимости развития Все-Жизни, о сплошной замкнутости истории Всего, т. е. как-будто считает, что реальная Все-Жизнь есть верховная и последняя реальность, т. е. Абсолют. Так его Абсолют двоится, получаются как бы два Абсолюта. Православие переходит в натурализм, в обожение Природы. Двойственность основной мысли Карсавина положила свой отпечаток на целый ряд его отдельных воззрений. «История, говорит он, напр., на стр. 239, направлена к идеалу, но не так, что он лежит в начале, середине, или конце ее, а так, что он всю ее объемлет и содержит, и всякий ее момент направляет к своей усовершенственности в идеале. Если символизировать историческое развитие в виде бесконечной прямой, или

(что тоже самое) в виде кривой окружности с бесконечным диаметром, то идеал будет центром этой окружности. Любая точка достигает до центра не через движение свое по окружности, а через движение по радиусу...Ни одна точка не может быть заменена другою, ибо данное положение на окружности единственно, а истинное бытие центра есть единство его с раскрытием его в круге и стяжением круга в него. Этим самым не только даны все точки, но дана и единственная последовательность их»...

Бывают сравнения предательские. К таковым относится и только-что приведенное. В геометрической фигуре точки бескачественны, так что решительно все равно, от какой точки на бумаге или на доске начать движение, — и в какую сторону, вправо или влево, чтобы начертить круг. И кроме того, в круге они все, действительно, равно-удалены от центра. Решится ли это сказать Карсавин о моментах («точках») исторической действительности? Скажет ли он, что точка — Франциск и точка Смердяков одинаково бесконечно удалены от Бога? Что христианство и фетишизм одинаково бесконечно удалены от истинной религии? Если продумать сравнение Карсавина, то окажется, что история обратима и что в ней нет вообще никакого движения и нет никакого смысла. Не может быть не только философии истории, — точка зрения, которую отстаиваю и я, — но не может быть и философии культуры.

Если же мы не хотим признать такой вывод, то мы должны поискать не заключается ли в формуле Карсавина какой-либо иной смысл?

Если центр (Абсолют) раскрывает себя в точках на окружности (история) так, что последовательность точек не может быть иною, чем какова она есть, то значит есть какое-то основание для этого: значит то, что мы воспринимаем как историю, т. е. смену явлений во времени, и есть подлинная, единственно возможная, логическая последовательность моментов самообнаружения Абсолюта. Мы находимся по отнишению к системе исчерпывающих Абсолют определений в положении аналогичном тому, в каком нахо-

дится человек, изучающий математику: каждая теорема содержит в себе все предыдущие и все последующие, но порядок их «смены» является единственным, и мы не можем охватить всю систему иначе, как двигаясь во времени от одного положения к другому. Стяженное «все» математики раскрывается шаг за шагом все с большей и большей полнотой, и в этом смысле последующие параграфы учебника геометрии или алгебры представляют собою «прогресс» по сравнению с предшествующими. Поэтому в формуле автора следует видоизменить фразу: «любая точка достигает до центра не через движение свое по окружности, а через движение по радиусу» — точки сравнимы не только с центром, но и друг с другом. Или — надо отвергнуть утверждение, что их последовательность на окружности есть единственная возможная, потому что в таком случае оно лишено содержания. Если точки сравнимы только с центром, если степень приближения каждой к идеалу до такой степени определяется совершенно своеобразным качеством точек, что никакого соотношения между ними мы усмотреть не можем, то самый вопрос о том, насколько одна точка превосходит другую, является бессмысленным и философски недопустимым, то, значит нет философии истории, исторический процесс, как целое, не имеет никакого собственного смысла. Если же мы признаем за ним какой-то смысл, то это значит, что мы так или иначе сопоставляем между собою отдельные моменты по степени их приближенности к идеалу, даем их сравнительную оценку, располагаем их в известный иерархический ряд, причем — раз уже мы полагаем, что существует один, единственно возможный порядок самораскрытия Абсолюта, то этот ряд должен совпадать с хронологическим рядом смены явлений эмпирической истории. — Иначе, как допустив в истории прогресс, нельзя выполнить намерение автора приурочить к определенному «месту» в пространстве и времени каждый отдельный культурный момент: автор, очевидно, говорит об историко-философском «месте», или — что то же — о «смысле» культурных моментов (стр. 174).

Мировоззрение автора представляется мне доведенным до крайности бергсонианским натурализмом, желающим походить на христианство. Во главу угла автор взял как раз самый слабый пункт воззрений Бергсона, — его учение об индивидууме. У Бергсона, сводящего индивидуум на всего только момент в развитии Все-Жизни, в сущности нет свободы и нет творчества. «За творчество, удачно говорит Г. Флоровский, Бергсон выдает видимую новизну явлений, зависящую от течучего характера действительности». «Статья «Хитрость Разума», в сбор. «Исход к Востоку». 1921, 32); существование индивидуального начала объяснено исключительно реальным протечением жизни во времени; индивидуальное утрачивает свою самоценность, съеживается и обесцвечивается. В силу этого Бергсону не удалось провести до конца своей гениальной параллели между жизнью Природы и жизнью Духа, царством инстинкта и царством интуиции или симпатии: великий мыслитель сам себе отрезал выход из натур-философии к философии, религии и к этике, — и именно потому, что стремился свести всю философию жизни к философии биологии. Он показал расхождение линий движения обоих царств, но остановился на пол-дороге в своих выводах.

Надлежит перейти от биологии к человеческой истории, чтобы понять в чем принципиальная, коренная сущность различия этих царств. Если в истории и есть прогресс, то не в том, в чем его ищут «теоретики прогресса», но в упорядочении жизни, а именно в возрастании, обострении, утончении исторического понимания, или, что то же, симпатии и интуиции. Но этого рода «прогресс» совпадает, как мы видим, с другим, или вернее является другою стороною одного и того же явления,—роста личного сознания, индивидуализма. Симпатия не есть приглушенный, недоразвившийся инстинкт; тогда бы она была тем развитее, тем совершеннее, чем слабее личное сознание; будучи известным образом родственна инстинкту, она, с точки зрения своего генезиса, радикально отлична от него: ибо она возникает там, где впервые опознана бездна, зияющая между Я и не-Я. Надо выныр-

нуть из волн общей жизни, чтобы увидеть их игру. Рыбы не знают ни о том, что они плавают, ни о том, что есть море. Трудно выдержать параллель между этими двумя царствами: параллели можно проводить в общей плоскости, которой здесь нет. Слово Жизнь, применяемое там и здесь, имеет различный по существу в каждом из случаев смысл: там — в царстве Природы, это — только процесс, в царстве Истории — трагедия. Этой трагической основы жизни духа Бергсон не отметил нигде. У него ни откуда не видно, почему бы симпатия, интуиция, постепенно развиваясь, не могла доразвиться до такой полноты совершенства, на которой она бы перешла в инстинкт; и применяя точки зрения «творческой эволюции» к человеческой истории, мы дошли бы, пожалуй, до утверждения, что в истории мыслим прогресс в смысле обращения человеческих обществ вместе с материальной средой, где они находятся, в подлинные организмы, подобные улью или муравейнику, по отношению к которым люди были бы только то же, что пчелы или муравьи, — т. е. только органы общего тела. Между тем, весь ход истории решительно свидетельствует против такой возможности. Трагизм истории непреодолим, и это вечное, роковое несовпадение личной жизни с жизнью общей не может быть объяснено иначе, как вторжением во Все-Жизнь Природы иного, божественного начала; почему и разрешение трагедии всегда было и будет выходом из Все-Жизни, за пределы Природы и за пределы Истории, мета-физикой и мета-историей. Это божественное, инородное и потому иррациональное начало и есть principium individuationis, тот X, который, внедряясь в особь рода Homo sapiens (или, как выражается Бергсон: Homo faber) превращает ее в личность, существо, обладающее подлинной, а не призрачной свободой, свободой не в смысле необходимого гносеологического понятия, как у Бергсона, а в смысле творческой способности (Бергсон говорит о свободе в смысле способности выбора, не давая, однако, генезиса даже этой способности; делает человеческую особь не только единственной и неповторяемой, как всякая кон-

кретная точка в пространстве и времени (в этом смысле неповторяемы любая кошка или собака), но и автономной и самоценной. Мы никак не можем применить к миру духовных «stricto sensu» явлений во всей полноте те точки зрения, которые выдвинуты современной натур-философией на мир «материальных» объектов, и рассуждения автора «Материи и Памяти» об идеальной устранимости противоположности «материи» и «духа» сюда в счет не идут. Натурфилософ, возвышаясь над «научной» точкой зрения, приходит к взгляду на мир «тел», как на абсолютное единство: каждое «тело» есть не что иное, как центр действующих во всем этом мире сил; наше ограниченное сознание усматривает только эти центры, и потому мы ошибочно разъединяем их и не видим единства. В ином положении находится философия культуры: для него высшая реальность есть та, о которой свидетельствует самосознание. Поскольку я сознаю свою особность, автономность, отделенность от других Я, я и существую изолированно и автономно; абсурдно называть это иллюзией и апеллировать к интуиции, раз интуицией это мне и открыто. Поэтому говорить о первенстве духовной «Все-Жизни», значит закрывать глаза на это своеобразие духовного мира. Карсавин, настаивая на этом первенстве, идет еще дальше своего учителя по уклону в чистый натурализм и развивает идею сплошной детерминированности истории, которая якобы должна нам открыться, если отвлечься от того личного, чем как раз отличаются личности одна от другой. Сейчас увидим, что такова, действительно, мысль Карсавина. Допустим, что нас интересует эволюция философской мысли в эпоху Просвещения. Чем ближе мы знакомимся с этой эпохой, тем более удивительного и неожиданного в ней открываем, тем явственнее для нас становится роль отдельных творческих умов. Мы здесь и ставим точку. Но Карсавин эту роль хочет игнорировать: «в среде философов, актуальных и потенциальных, говорит он, было много возможных Кантов. Рано или поздно, но в эти именно годы, должен был появиться на свет божий Кант» (с. 333). «Рано или поздно»... Нет, уже с точки

зрения автора следовало доказывать, что Кант должен был появиться не «рано или поздно», а как раз тогда, когда он появился. Одно из двух: или идея диалектики, как закономерного, предначертанного, так сказать, раскрытия Абсолюта в истории служит руководящей нитью для уяснения всех тайн исторического процесса и может «осмыслить» и насморк Наполеона в ночь на 26 августа 12 года и нос Клеопатры,—или она бессильна стать для нас ключом, раскрывающим все секреты Абсолюта; и тогда -- почему мы знаем, что Абсолюту угодно обнаружить себя в истории целиком и без остатка и притом в том именно порядке логической постепенности, который соответствует порядку реальной смены явлений? Но пойдем далее: какой именно из всех «возможных Кантов» должен был реализоваться в ту эпоху? Тот ли самый, Иммануил Кант из Кенигсберга, или какой-нибудь другой? Если тот самый, то, принимая во внимание, что и он и эпоха нам достаточно известны, — мы должны приложить усилия к тому, чтобы представить его появление, как без остатка «выводимое» из его эпохи. Если любой другой из «возможных», — то мы опять попадаем в затруднение. Автор — очевидно, склоняется к мысли, что для нас безразлично, какой Кант должен был появиться. На «остаток» можно не обращать внимания. Из «эпохи» во всяком случае можно «вывести» такого Канта, которого можно усмотреть в потенции в Лейбнице, или в Вольфе; ведь согласно теории автора, Канта можно прозреть в любом немце, — если только хватает проницательности; — был же опознан Кант даже в Круппе. И все же, — если бы вместо подлинного Канта явился в свое время какой-нибудь другой, хотя бы и очень похожий на настоящего, и вместо Гегеля Шеллинга и Фихте — другие Гегель, Шеллинг и Фихте, то не было бы и все наше представление о немецкой культуре конца XVIII и начала XIX в. не совсем таким, как сейчас? Быть может, для читателей Фалькенберга это замена протагонистов дублерами прошла бы незаметной. Ну, а для тех, кто восходит к источникам? Мы попали на самое уязвимое место теории автора. Она годится только при намеренном и созна-

тельном пренебрежении к «малым фактам», к оттенкам, к специфическому; она не только вынуждается довольствоваться «общими обзорами», «введениями», бескровными и бесплотными «схемами», тощими и бескрасочными характеристиками эпохи, в которых личности берутся только в качестве «представителей своего времени», она не только должна мириться с нудным обезличиванием истории, со сваливанием великого и малого в одну кучу: она прямо-таки требует всего этого. Только такая, — столь ненавидимая и самим автором — история, история во вкусе Гюстава Ле-Бона, с приблизительными датами и с «социологическим подходом» к фактам могла бы быть пригнана под эту теорию. Для истории, как ее писали Фукидид, Мишле, Ранке, она сшита не по мерке. С тех высот, на которые хочет возвести историка автор, нельзя увидеть историю лучше, чем ее видят копошащиеся на низах научной работы компиляторы чужих компендиумов. Можно с уверенностью сказать, что, когда сам автор «Философии истории» берется за просто историю, он о своей философии истории забывает. Так утрирование бергсонианства приводит к извращению того ценного, что в нем есть. В сущности Карсавин возвращается к старому романтическому заблуждению о самобытии «культуры или народного духа», относящихся к культурному творчеству не как проекция к действительности и не как результат к фактам, в них же коренящийся и лишь в абстракции от них отделяемый, но как план к зданию или ноты к музыке. Он гипостазирует культуру и народность, обращая их в какие-то внеположные единичной личности существа. Что это так, видно из того места, где он говорит о ненародности немецкой культуры. Это не ново. Это то же самое, что и славянофильские рассуждения об измене «коренным началам», или Шпенглерова теория «псевдоморфозы», или — в вульгаризованном виде — разделение русских на русских по духу и просто русских, которые тем самым уже не русские.

Недостаточно показать, к чему привели Карсавина его обще-философские взгляды, чтобы опровергнуть их. Ведь

известно, что к величайшим заблуждениям можно прийти от самых ценных мыслей: последние должны быть проверены в их основаниях. Философия истории Карсавина и его теория исторического процесса целиком выведены на гносеологическом фундаменте: по мнению автора такое именно протечение истории и такой именно смысл ее, какие рисуются ему, предполагаются самой возможностью исторического познавания. Историческое познавание есть познавание интуитивное. Возможность же интуиции уже предполагает, что познающий субъект представляет собою «стяженное всеединство», другими словами, что в истории не совершается — и не может совершиться — ничего абсолютно нового, а лишь только развертывается изначала заложенное, виртуальное. А это значит кроме того и то, что самые условия исторического познавания гарантируют возможность адэкватного, исчерпывающего знания. Из этого Карсавин делает тот вывод, что мы никогда не познаем чего-либо существенно нового, а лишь — самостоятельно или с чужой помощью вскрываем виртуально заложенные в нас качества; почему и всякое творческое деяние лучше всего уподобить, следуя Сократу, повивальному искусству. Опять сравнение, на котором было-бы лучше не очень настаивать: известно ведь, что для того, чтобы дать начало новой жизни, кроме матери и повивальной бабки требуется участие еще одного лица; и кроме того, — если продумать последовательно Теорию Всеединства, — куда девается учение о «ненародности» современной германской или русской культуры? Ведь, если все решительно виртуально, или «стяженно» заложено во всем, то почему считать ненормальным, незаконным, что, скажем, великие немецкие мыслители переносили на немецкую почву романскую культуру, как это утверждает автор, иными словами раскрывали стяженно заложенные в немцах, наряду со всеми прочими — романские качества?

Основанием для теории «стяженного Всеединства» служит у автора идеал-реалистический принцип современного интуитивизма, — направление к которому автор, по его словам примыкает. Надо, однако, сказать, что непосредственно

из этого принципа теория Всеединства, как ее формулирует и развивает автор, не выводится. Интуитивизм утверждает реальное бытие идей (в Платоновском смысле) в единичных вещах. Во всех a, a^1, a^2, a^3, ... присутствует реально их идея — А. Значит ли это, однако, что в a целиком присутствуют — хотя бы и «стяженно» a, a^1, a^2, a^3 и т. д.? Из того, что вода, спирт, масло, ртуть — жидкости, ведь не следует еще, что в воде «стяженно» присутствуют все качества спирта, масла и ртути. Значит, надо ввести еще какое-то условие. Карсавин так и поступает. Условием этим он объявляет факт непрерывности психического развития. Непрерывность же есть сплошная замкнутость, развитие исключительно из себя. Влияний — в подлинном — этимологическом — смысле этого слова быть не может. Почему? Автор не объясняет этого. Здесь опять приходится возвращаться к Бергсону, доказавшему с максимальной степенью убедительности, что непрерывность психического развития и замкнутость его — вещи совершенно различные, так что, хотя идея «стяженного Всеединства» Бергсону далеко не чужда, однако, его анализ психической жизни свободно без нее обходится. Мы в каждое мгновение познаем нечто, по отношению к нам внешнее; но этот акт познавания не имеет абсолютно никакой длительности, это подлинно миг, точка пересечения прошедшего и будущего. Акт познавания не может быть оторван от акта в о с п о м и н а н и я; познаваемое немедля у с в а и в а е т с я субъектом, не задерживая ни на мгновение движения психического потока. Непрерывность состоит в том, что опознание не является «причиной» действия, реакции на внешнее, а есть только (это хорошо изложено и у Карсавина) сопутствующее действию субъекта на объект изменение субъекта. Поэтому субъект постоянно изменяется и в то же время, благодаря памяти, которая и есть подлинная функция Духа, остается самим собою. Поэтому и можно реконструировать проделанную историю, но нельзя предусмотреть будущую, и Виламовиц может понять Платона, вторично, так сказать, раскрыв в себе некоторое накопившееся в ходе истории и затем «свернувшееся» относительное «все-

единство» исторического опыта; а Платон не понял бы и не мог бы предвидеть даже и Виламовица.

Карсавин мог бы на это возразить (и вся его теория на этом и зиждится), что такое рассуждение исходит из ложно избранного пункта: взглянем с самого начала на единичную личность, как на часть целого, человеческого коллектива, — и тогда все меняется. Каждый отдельный человек есть только орган Адама-Кадмона, Все-Человека. Однако, эта точка зрения со всеми вытекающими из нее следствиями основана на «quaternio terminorum». Мы уже говорили об этом: за всем этим лежит бергсоновский натурализм, растворяющий Абсолют в мире и поэтому бессильный обосновать этику и религию; это овеществление Бога, обращающее его из нравственного закона, из нормы, в организм. Отсюда вытекает и смешение человечества и человечности, и — у Карсавина это особенно характерно, — постоянное перебегание от эмпирического, конкретно свою историю проделывающего человечества к человечеству, раскрывающему себя в истории отдельных человеческих коллективов, народов, культурных кругов,— какое-то мерцание мысли, заставляющее автора доказывать, что, хотя с его точки зрения совершенно достаточно усмотреть наличность истории человечества в любой частной истории, тем не менее можно утверждать, что отдельные части человечества действительно связаны конкретной, эмпирической связью, и что поэтому можно говорить об истории человечества в таком же точно смысле, как и об истории России и Европы, или народов старого материка.

На самом деле мы не имеем никакого права рассматривать «человечество», как историческое понятие, как «индивидуум», в истории эволюционирующий. Надо сказать, что все возникающие для историка специалиста трудности, уяснить и по возможности устранить которые и составляет, по-моему, обязанность теории исторической науки, обусловливаются тем, что и такие коллективы как «Россия», «Европа» и проч. мы лишь с грехом пополам можем называть индивидуумами. Их никак нельзя нацело отожествить с еди-

ничной личностью, а последние с их «органами» или «частями», потому что каждая единичная личность есть нечто существенно иное, нежели клетка организма. И самый остроумный и глубокомысленный анализ примеров исторической диалектики у Карсавина или у Ландау в его «Сумерках Европы» не в состоянии убедить нас в объективном и безусловном приоритете истории больших коллективов над историей коллективов малых или единиц. Я не пойму жизни клетки иначе, как подымаясь от нее к организму, от организма — к физической среде. Не то в области духа. Диалектику Карсавина и Ландау я могу и обратить, — и рассматривать, напр.: не Европу, как «цель» Франции, а наоборот, Францию, или Париж, как «цель» Европы, и, наконец, Декарта или Паскаля, как «цель» Франции. Такого рода умственную гимнастику я во всяком случае могу проделать. Из того, что психические коллективы обладают в эмпирических пространстве и времени «бо́льшими размерами», еще не следует, что они, как психические величины, «первее» единичных личностей. «Личность» и «Общество» соотносительны. С точки зрения органического миропонимания Гете «входит» в мировую культуру, но и мировая культура «входит» в Гете. Более того: я никак не могу без остатка «разложить» Гете на «мировую культуру», — и вовсе не только потому, что Гете есть новый момент в реальной длительности, а потому, что он есть вообще и абсолютно — безотносительно к длительности — новое явление, — как, впрочем, и всякий другой человек, почему ни для кого и невозможно «возвыситься» до полной и совершенной интуиции, т. е. «включить» себя всецело в нацию, человечество и проч. и утратить сознание своей собственной индивидуальности. Этим объясняется одна особенность историографии, для должного учета которой особенно поучительно вспомнить историю последней: а именно столь ранний отход историографии от простого повествования. Я совершенно согласен с Карсавиным, что идеал научного изложения истории есть повествование wie es eigentlich gewesen и притом не так, как у Ранке, а как у Геродота. Однако, почему же во всей мировой «художе-

ственной» или «научно-исторической» литературе можно указать, кажется, только на одно произведение, соответствующее творению Геродота, — на «Семейную хронику» Аксакова? Были значит какие-то непреодолимые культурные условия, какие-то повелительные не только практические, но и теоретические потребности и основания, в силу которых историография все более и более отдалялась от этого идеала и приближалась к «науке», т. е. к системе понятий, отвлекаемых разумом от умерщвленной им действительности. И почему именно в эпоху наибольшего обострения исторической интуиции, наивысшего напряжения симпатии, «histiore narrative» деградировалась в «исторический роман», и, в конце концов, безраздельно восторжествовала «научная», «рефлектирующая», «объясняющая» история? Почему homo faber с его ориентированным на поле приложения своих сил, материю, сознанием, неизменно вмешивается в дело, требующее прежде всего интуиции? Откуда эта зависимость наук о духе от наук о природе? Конечно, много значит вся ориентация нашего духа, сам наш, созданный сознанием и для нужд сознания, язык, однако, — был же возможен Геродот, было же возможно появление «Семейной хроники». Почему же они остаются для нас недосягаемыми идеалами исторического повествования? Обратимся к «Семейной хронике». В этом удивительном произведении ничто и никто не живет самостоятельной жизнью, здесь нет единичных индивидуальностей: дедушка, его домашние и дворня, Бугуруслан, мельница, лес и поле, — подлинно «органы» какого-то высшего целого. Где фактически нет этой слиянности, этой совершенной гармоничности жизни, там не может быть и той истории, какой хочет Карсавин. История для нас есть неизбежно чередование замороженных, зафиксированных, в известный промежуток времени однородных «мигов», в которых мы аналитически выделяем реально слитные моменты колебаний и решений, тенденций и реализаций; бессильные как-нибудь иначе сочувственно охватить и выразить сущность исторического становления, бессильные потому, что историческая жизнь с самого начала представля-

ется непосредственно нашему сознанию вовсе не как единый поток, а как многое множество ручьев и ручейков, на которые он раздробился у самого своего истока. Мысль историка все время обречена перебегать от одного полюса к другому, от «личности» к «среде», величинам соотносительным, но не сводимым без остатка на нечто третье и высшее, — в чем и заключается иррациональность истории. Поэтому рационализировать нацело исторический процесс невозможно: чем-нибудь одним пришлось бы пожертвовать, как это и сделал Карсавин, в конце концов, ведь пожертвовавший Кантом. Именно иррациональность истории фактической обусловливает собою и оправдывает «научную» историю. При всем несовершенстве своих символов, при всей грубости своего языка, оперирующего понятиями, никогда не соответствующими и не могущими соответствовать исторической действительности в ее текучести, — эта научная историография, все же более адэкватна жизни, нежели та, которая рисуется Карсавину: ибо в жизни духа реально лишь то, что п е р е ж и в а е т с я; поскольку же история переживается культурным человечеством т р а г и ч е с к и, мы не только имеем право, но и обязаны отвергать приоритет общей жизни. Учение о развертывании в потоке времени виртуально заложенных в каждом individuum'е общих всем тенденций затруднения не разрешает и бьет мимо цели. Учение это могло бы иметь какое-либо значение, если бы из чисто умозрительного предельного понятия стяженного Всеединства мы могли извлечь что-нибудь для теории истории и если бы на это наталкивал исторический опыт, — подобно тому как это имеет место в биологии. Здесь опять-таки полезно обратиться ad fonetm. В биологии идея стяженного всеединства действительно подсказывается наблюдениями над явлениями трансформизма и, таким образом, может рассматриваться как посредствующее звено между натур-философией и теорией естествознания. И все же — как осторожно, с какими оговорками отваживается Бергсон ее формулировать (см. Ev. Crétar. 24, 128, 9). Бергсон различает д в е степени виртуальных тенденций: действующие приглушенно и не действующие никак, а лишь толь-

ко постулируемые. Я не позволяю себе касаться вопроса о пригодности и нужности понятия постулируемых, хотя ничем себя не обнаруживающих, тенденций в области естественных наук: Бергсон говорит, что иначе нельзя объяснить, «образования идентичных сложных механизмов на независимых друг от друга путях эволюции» (ibid), но где нечто подобное мы имеем в истории? Факты, на которые, пожалуй, можно было бы здесь опираться — напр. совпадения народных поверий, — относятся по своему происхождению к моменту, когда эволюционные пути или были еще близки к точке, из которой они разошлись, или даже еще разойтись не успели. Примеры, приводимые Карсавиным, говорят о чем-то совершенно ином: это примеры совпадений, открытий в области математики, теоретической астрономии, — т. е., в «области чистого разума». В параллель к ним можно было бы привести поразительные совпадения в «мистическом опыте» всех времен и народов, т. е. в области «чистой духовности». Но эти явления, так сказать, не принадлежат истории, никак не связаны с эволюционными путями, в том смысле, что здесь мы имеем дело с обнаружением непрерывно продолжающейся, в любой момент, независимо от условий места и времени, могущей проявиться душевной деятельности, — почему наука совершенно бессильна рассматривать их так, как если бы они поддавались «выведению» из действующих в «кинематографической длительности причин», подобно тому как биология может, и, в конце концов, должна, рассматривать те явления в жизни организмов, о которых говорит Бергсон. В сущности, теория история ничего не теряет, отказываясь от внутренне-противоречивого «понятия» бездействующих деятельностей (ибо что же такое «тенденция», как не деятельность?).

Философия истории, поскольку она пытается проникнуть в сущности протекающей в «реальной длительности» эволюции, нацело совпадает с философией жизни Природы, с философией биологии. Поскольку же она пытается выгородить для себя право на самостоятельное существование, и уяснить «смысл истории», — она

или вынуждается приписывать этот смысл творческой эволюции, как ее понимает современная натур-философия, т. е. выводит Бога из Природы, и тем самым затирать различие между Природой и Культурой, или же чисто внешним образом прилепливать «смысл» к «процессу», утверждая, что каждый эволюционный момент, независимо от всех прочих, предыдущих и последующих, по своему свидетельствует о бесконечной удаленности объективированной Воли от Первоисточника, т. е. отрицать философское единство истории, отрицать самое себя. Оба эти уклона мысли налицо в книге Карсавина. Так и должно было быть: ибо по своему заданию она представляет собою нечто вроде попытки разрешения квадратуры круга, а именно попытку сочетания двух взаимно друг друга исключающих догматизмов: натур-философского, выраженного в принятом целиком и утрированном в его философской ограниченности бергсонианстве и другого, корни которого восходят к нео-платонизму с его иерархией идей и теорией деградации Божественного Начала. Автор не продумал, насколько непримиримы оба эти догматизма между собою, он ничем не заполнил той, так прекрасно показанной самим Бергсоном, пропасти, которая лежит между его собственным учением и платонизмом; своей теорией закономерно и с необходимостью раскрывающегося в истории Человечества и Природы стяженного Всеединства, т. е. Абсолюта, он свел на нет как раз самое ценное, что для теории истории дает Бергсон, его учение о реальности, длительности, о творческой роли времени (хотя, мы видели, для теоретика человеческой истории и этого еще недостаточно); он возвратился к кинематографической длительности, позволяющей сжимать историю реальную до предела времени, какое потребно нам для прочтения истории написанной — между тем как совершенное сознание могло бы охватить всю ее в один миг, лишенный всякой длительности, — и в сущности уничтожил всякое различие между историей, уже прожитой, и историей будущей: если дозволено пророчествовать ex eventu (а что такое слова о «возможном Канте», как не подобное пророчество?),

то нельзя не допустить и предвидения в истории: раз время потребно только для того, чтобы все, должное совершиться, «успело», так сказать, совершиться, то разница между прошедшим и будущим теряет принципиальный характер, становится препоной только для нашего слабого ума, «философия истории» убивает историю, лишает ее реальности; подлинная эмпирическая история становится к какой-то «storia ideal eterna» в отношение, какое существует между разработкой в классе учебника геометрии и геометрией, с тою, однако, существенной разницей, что такая разработка учебника геометрии нужна, так как геометрия действительно идеально существует; между как тем «storia ideal eterna после бл. Августина и Оттона Фрейзингенского до сих пор еще никем усмотрена не была, а значит и история эмпирическая в сущности никому не нужна и никакого интереса представлять не может.

Со времени появления «Опыта о непосредственных данных сознания» мы выучились различать два понятия, охватываемые общим термином «эволюции»: эволюция, как она рисуется научному естествознанию, как сплошной причинно-следственный процесс, замороженное движение, разбиваемое интеллектом на ряд застывших, неподвижных моментов, и эволюция, как вечное становление, как никогда не «переход» из одного «состояния» в другое, — потому-что в действительности нет «состояний» и нет «переходов», а есть только единое, неделимое, безостановочное движение; эволюция, которую возможно рационизировать, отвлекаясь от реального времени, можно потому, что она уже не есть действительность, но изготовленный нашим сознанием препарат, и «эволюция творческая», воспроизвести которую сознанием субъект мог бы только в том случае, если бы нацело отожествился с объектом. Эти два понятия соответствуют двум способам постижения действительности, посредством обусловленной практическими потребностями, жизненной

необходимостью, деятельности рефлектирующего сознания, и посредством интуиции, снимающей с мира наброшенный на него сознанием покров. Другими словами, на жизнь космическую устанавливается две точки зрения: научная и философская. Обе эти точки зрения одинаково законны и каждая в своих пределах. Наука не в силах отказаться от своей символики, и ее точку зрения никоим образом нельзя признать «ошибочной» и «ложной», потому что эта точка зрения устанавливается самой жизнью, т. е. деятельностью познающего субъекта в мире и на мир. Но образ мира, открывающийся с нее, не адэкватен его подлинному лику. Философия жизни не есть ни восполнение, ни довершение науки о жизни, а есть коренящееся в своем особом источнике абсолютное познание жизни. От науки нельзя перейти к философии, а значит на философии нельзя и обосновать» науку. Если допустимо ставить вопрос о том, чему, по отношению к науке, «служит» философия, то ответ на него мог бы быть только один: философия указывает науке ее место. Наука завершена и замкнута в самой себе; гносеология, вскрывающая иллюзорность основных понятий науки — причины, чистого времени и бескачественного пространства — в то же время устанавливает неустранимость этих понятий для сознания, а следовательно, и их научную законность, но вместе с тем и очерчивает границы их применения. Но в то же время гносеология, путем критики этих понятий, обретает ключ, открывающий выход за пределы науки, в область чистой философии; сама эта критика возможна уже потому, что сверх дискурсивного мышления, мы обладаем другим способом постижения мира «интуицией».

Если теперь, имея это в виду, обратимся к общей оценке книги Карсавина, то должны будем прежде всего признать, что она представляет собою, во всяком случае, мощное усилие ума дать нечто новое, а именно: в одной области научного ведения пробить стену, отделяющую науку от чистого знания и тем самым науку реформировать. На наш взгляд это усилие оказалось безрезультатным. И тем не менее мы должны быть признательны за него автору,—не только по-

тому, что оно дало ему повод высказать не мало ценных и глубоко-верных отдельных взглядов, но также и потому, что вынуждает всякого, кто — подобно автору настоящей работы — преследует куда более скромную задачу рассмотрения проблем теории исторической науки, не выходя за пределы самой науки, тщательнее присмотреться к природе основных теоретических понятий, из анализа предмета исторической науки, как некоторого данного, вытекающих.

И вот, обращаясь к этому предмету, к исторической жизни, в том, что выделяет ее из жизни космической, мы сразу же оказываемся в состоянии отметить специфичность исторического познания, как основанного на интуиции. Здесь глубинное, коренное различие между историей и природоведением. Было бы заблуждением, основываясь на заключительной части «Материи и Памяти», отголоски которой нетрудно найти и в разбираемой книге, ссылаться на возможность усилием философской мысли преодолеть противоположность понятий материи и духа, тела и души. Дело идет о чем-то совершенно ином, — об исходных точках и путях движения научной мысли в той и другой области, о неустранимых наклонностях и законных потребностях познающего разума. Как бы ни истолковывал естествоиспытатель наблюдаемые им явления, какие бы реальности гипотетически не подставлял под них, энтелехии, жизненные силы, молекулярное движение и т. п., то, что ему непосредственно дано, от чего он исходит, есть тело, произведение сознания. Можно сколько угодно доказывать несовершенства и внутренние противоречия, к которым при выработке своих определенных понятий приходит естествознание, базирующееся исключительно на данных сознания; — все равно, естествознание, именно так строющееся, есть бесспорный факт. Натур-философская точка зрения помогает усмотреть эти несовершенства и ограничить претензии естествознания; но покуда естествоиспытатель делает свое дело, наблюдает, экспериментирует, строит систему своей науки, — он может об этой точке зрения забыть.

Наоборот, историк, с самого начала имеет дело с явле-

ниями жизни духа, явлениями, открываемыми сочувственным постижением, интуицией. Нужды нет, что при первой же попытке вообразить, уяснить себе эти явления, сознание отожествляет их со своими собственными детищами, телами, и строит мир исторического на подобие мира телесного, вещественного: все же не сознание их нам открывает. Казалось бы, что это коренное различие истории и естествознания как раз и должно служить залогом возможности для историка согласовать всецело требование научности с основоположениями чисто философского, т. е. интуитивного, мировоззрения, и, таким образом, утвердить теорию науки на философии. Короче говоря, история в идеале должна совпасть с философией. Я так и думаю; но думаю также, что эта философия есть нечто существенно иное, нежели то, что Карсавин называет философией истории, или то, чем является натур-философия Бергсона и его последователей. Я напомню о том, что так прекрасно анализировано самим Карсавиным — а именно о, так сказать, психологии узнавания чужой души. Бывает, говорит Карсавин, что вы, где-нибудь, случайно, встречаете человека, — и вдруг он вам становится знаком, понятен, ясен, близок. Для этого вовсе не требуется длительной беседы, каких-либо признаний и проч. Вы как бы сразу «перемещаетесь» в чужую психею и уже оттуда начинаете узнавать человека детально: признания, факты биографии и т. п. — все это приходит потом, как подтверждение, а не как материал для заключения. Вам не требуется никакого экспериментирования, вы, если и ищете, то только уже найденное, предвиденное, предчувственное. Но этим освещается только одна сторона «исторической» интуиции. Самосвидетельство другой заложено в произведениях глубочайших знатоков жизни, опыт которых мы не имеем права игнорировать. У Гете, у Толстого, у Достоевского, у Флобера, у стольких других, наряду с разительными примерами «узнавания», проникновения в чужую душу, находим столь же категорически свидетельствующие примеры того, что эта интуиция никогда не бывает полной и всецелой, — и для чуткого человека этого *X*, этого, хотя бы ничтожного не-

совпадения при «наложении» одна на другую «подобных» душ достаточно, чтобы страдать от невыносимого нарушения гармонии и от сознания безысходного одиночества. Речь идет не о внезапных вспышках ненависти как раз к самому близкому существу, и не о тех отталкиваниях, какие существуют, напр., между Константином и Николаем Левиным: — здесь скорее разлад с самим собою; — а именно о подлинных пробелах в понимании, — как-будто читаешь книгу с вырванными страницами.

Здесь коренится принципиальное отличие истории от естествознания и общей психологии. «Историческая Интуиция» есть интуиция роковым образом ограниченная. В натур-философии интуиция вступает в свои права в результате критического преодоления разумом научных точек зрения. Интуиция Бергсона, открывающая ему сплошную общность жизненного процесса, — есть чистое умозрение, свободное от каких бы то ни было примесей непосредственного переживания Истины. Наоборот, историческая интуиция и есть само это непосредственное переживание, и именно потому она никогда не может стать столь же полной и совершенной, как интуиция натур-философская. Я могу созерцать свое тело «со стороны», и рассматривать весь мир, включая это тело, с некоторой, так сказать, нейтральной точки зрения; но я бессилен окунуться во Все-жизнь Духа настолько, чтобы совершенно утратить удельный вес моего характера. В области же духа, повторяю, действительно реально то, что переживается. Другими словами: ограниченность «исторической интуиции», есть то же самое, что и некоторая фрагментарность самого исторического процесса. Таким образом, и не постулируя наличность иррационального, творческого в строгом смысле слова, начала истории, отправляясь единственно от анализа исторической интуиции, — приходим все к прежнему выводу о неправомерности притязаний «исторической диалектики» на обоснование «философии истории».

Я сказал: историческая интуиция есть интуиция ограниченная. Это не следует понимать в смысле ее недоста-

точности, несоответствия, так сказать, ее назначению, неадекватности интуитивного познания действительности. С моей точки зрения ее «ограниченность» обусловлена свойством самого предмета постижения. Интуиция дает нам до известной степени дробное, неполное представление об историческом бытии потому, что само это бытие дисгармонично, нецелостно. Карсавин говорит, что человечество есть «развивающийся субъект» (с. 87) и опирается на свидетельство интуиции. Я думаю, что интуиция нам этого не открывает и что ее «недостаточность», которой никак нельзя смешивать с «недоразвитостью» (ибо чем острее историческая интуиция, тем как раз и живее ощущение трагичности истории, трагичности без разрешимости в истории же), — свидетельствует, во всяком случае, о том, что говорить о человечестве, как о субъекте, можно лишь также условно, как о душевно-больном, страдающем раздвоением личности. Пусть «человечество» и представляет собою, как говорит Карсавин, «пространственно-временное единство» (с. 87), — ему недостает полноты единства психического, единства личности. Здесь, конечно, все дело в оттенках, переходах, степенях психической целостности. И среди единичных личностей трудно встретить кого-либо, кто бы до некоторой, по крайней мере, степени не страдал никогда от разлада с самим с собою, от «раздвоения души». Но есть принципиальная разница между таким, сознаваемым разладом и раздвоением личности, при котором «Я номер 1-й» перестает узнавать себя в «Я номере 2-м». Отсюда уже начинается ненормальность. И вот то, что мы считаем ненормальностью для единичной личности, является сплошь да рядом нормой для психических коллективов. И чем шире коллектив, тем больше шансов встретить эту «ненормальность» в максимальной степени. Если принять за «нормальное» состояние человечества, — хотя бы ограничиваясь «историческими народами», — то состояние, при котором о коллективах можно говорить как об individua в строгом смысле слова, то историю следовало бы приравнивать к колоссальному анамнезу тяжелой душевной болезни, протекающей притом без «интервалов прояснения сознания».

Но в таком случае странно строить теорию исторической науки на основоположениях, предполагающих «нормой» состояние душевного здоровья.

Теория науки не смеет и не может возводиться так, как если бы самой науки не существовало. Она обязана искать в научных достижениях данных для самопроверки. Стройность, законченность, логическая согласованность теории не являются достаточной гарантией ее истинности. Ведь эти достоинства могут быть присущи и теориям, ошибочным в своей — умозрительной или фактической — основе. Бергсонианство в приложении к истории выдвигает в качестве идеального требования сплошную рационализацию уже пройденного исторического пути. Историк должен «переместиться» в исторический universum и оттуда уже двигаться к частностям; установить с р а з у всемирно-историческую точку зрения, которая бы позволила усмотреть все извивы кривой исторического развития и представить «творческую эволюцию», как если бы она была сплошным причинно-следственным процессом. И вот, если бы кому-либо, хотя на одном примере, удалось показать, что наука действительно движется в этом направлении, это, несомненно, было бы веским доводом в пользу карсавинской теории. Между тем, автор не сделал, и, думается, и не мог бы сделать. Утверждая это, я не закрываю глаз на новейшую историю исторической науки, а именно на колоссальные достижения, осуществляемые под влиянием применения эволюционной точки зрения на историческое развитие. Но дело-то в том, что именно это углубление истории под влиянием эволюционизма нисколько не приблизило нас, а скорее отдалило от той идеальной цели, которую предуказывает автор. Детализация исторического процесса (которую автор, как кажется, смешивает с микрографией в смысле занятия пустяками) неизбежная, — раз мы отправляемся от общего к частному, — открывает в нем такие стороны, которые не позволяют нам произвести самопрове-

рочную обратную работу — восстановить целое по кусочкам, на которые мы его разбили: у нас всегда оказывается какой-то лишний кусочек. Ведь не случайно же эволюционисты напрягают такие старания, чтобы вычеркнуть Христа, как творческую личность из истории христианства: он действительно «эксцентричен» по отношению к христианству, тому христианству, которое выводимо из всей предшествующей истории. И нечего ссылаться здесь на «несовершенство» науки в ее нынешнем состоянии. Пусть она и очень несовершенна, все-же она совершеннее, чем была 1000 лет тому назад. Естественно было бы ожидать, что в результате стольких усилий лишний кусочек, по крайней мере, хоть несколько уменьшится, — но ведь и этого нет. К какой бы области, к какому бы моменту мы не обратились, — всюду оказывается то же самое. Лишние кусочки — Кант (настоящий), Гете, Пушкин, — не уменьшаются, а растут. Автор, видимо, и сам усмотрел это затруднение, и в конце своей работы оговаривается, что его теория истории касается исторической с т а т и к и, а не исторической динамики. Что это значит? То, что она исходит из предположения известной наличности, хотя бы и виртуально, присущих историческому universum'у всех возможных качеств. Однако, мы видели, что это приводит к чистому платонизму, т. е. уничтожению истории. Могут возразить, что говоря это, я впадаю в противоречие с самим собою: не является ли моя собственная работа в значительной степени обоснованием исторической статики? И не ссылался ли сам же я при этом как раз на исторические труды Л. П. Карсавина? Возможно, что увлеченный этими трудами, я слишком по своему понял их теоретическое значение, но думаю, что не я один нахожусь по отношению к ним в таком положении. Противоречия же между сказанным здесь и текстом моей работы на самом деле нет. Историческая статика для меня — только способ синтезирующего описания известных, в известный момент обнаруживающихся «качеств», взятых как граница личного творчества. В такой синтез входят и явления, относящиеся к этому творчеству, поскольку «ограничить» зна-

чит «определить», — но входят лишь взятые с одной стороны: в том, что их роднит со всем остальным, — что и позволяет нам установить тем самым и то, чем они выделяются, выходят за очередные границы, индивидуализировать их, усмотрев те «лишние кусочки», которые в общую схему не укладываются. При этом, разумеется, тотчас же меняется и синтез «момента», — так и должно быть, ибо в действительности «длительных моментов» нет. Поэтому, как я и указываю в тексте, чем обширнее в пространстве и времени охватываемый синтетически «кусок» истории, тем неминуемо скуднее и синтез, а значит, в пределе мы должны ожидать не Абсолюта, в смысле полноты всех качеств, а — абсолютный нуль.

ПРИМЕЧАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

[1]) Herm. Paul, Hauptprobleme der Geschichtswissenschaften, 1920 Prinzipien der Sprachgeschichte, 1886.

[2]) Xénopol, La Théorie de l'Histoire, 1908, Ср. E. de Michelis, Il Problema delle scienze storiche, 1915, 315 сл.

[3]) Ср. E. Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme (Ges. Schr. III), 1922. В дальнейшем я ссылаюсь именно на эту книгу покойного мыслителя.

[4]) Th. Haering, Die Struktur der Weltgeschichte. Philosophische Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie in Form einer Kritik O. Spenglers, 1921. Известный спор между сторонниками «истории культуры» и представителями «политической истории» основан в значительной степени на недоразумении. Если под культурой понимать жизнь духа, то понятия «истории» и «истории культуры» совпадают. Где нет духовного творчества, нет жизни, — нет и истории. См. небольшую, но богатую мыслями работу К. Фосслера, Idealismus und Positivismus in der Sprachwissenschaft, 1904.

В существе же дела спор между названными направлениями сводится к спору о том, какие факты с точки зрения их происхождения должны изучаться преимущественно, относящиеся ли к так называемой «духовной культуре» или к материальной стороне жизни. Замечательно, что сторонником истории культуры, явившимся главою направления, был Лампрехт, специалист по экономической истории; тогда как Трельч, богослов и историк христианства, высказался недавно (в частном письме к Белову, см. Below в Vierteljahrschr. f. Soz. und Wirtschaftsgesch. XV, 1919, 20), что «истории культуры, как самостоятельной дисциплины, не существует». И в своей основной работе он развивает ту точку зрения, что в основе исторического синтеза должно лежать изображение политической и социально-экономической «подстройки» (Unterbau), поскольку «все элементы духовной жизни, цивилизации и культуры покоются на этой подстройке, связаны с нею уже

в своей основной структуре (Urstruktur) и, сколько бы не отрывались от нее в процессе своей самостоятельной эволюции, длительным образом охватываются ею и всецело, вплоть до своего духовного центра ею определяются» (756). От последней фразы отдает уже догматизмом и «реализмом» средневековой схоластики. Замечательно, что в качестве образцов культурно-исторического синтеза, или — что то же — культурно-исторической периодизации Трельч называет периодизации М. Вебера и Зомбарта. Между тем, известно, что в вопросе о происхождении важнейшего из перерождений «социально-экономической подстройки» общества нового времени, капитализма, оба эти автора пришли к выводам решительно противоречащим теоретической формулировке Трельча, которую мы сейчас привели: М. Вебер выдвигает на первое место независимо от процесса развития «подстройки» зародившийся протестантский дух, вернее его кальвинистскую разновидность, а Зомбарт говорит о руководящей роли, сыгранной еврейством, благодаря специфическим чертам еврейского национального этоса.

Если же отвлечься от этой последней фразы, то формула Трельча приобретает вполне приемлемый и безобидный смысл: вопрос сводится к удобству расположения материала и выбора исходной точки при описании. К этому вопросу я еще вернусь в тексте.

[5]) Классический опыт реконструкции европейской истории, какою она могла бы быть, представляет собою «Uchronie» Ренувье.

[6]) Л. П. Карсавин, Джиордано Бруно, 1923.

[7]) Вернле, Renaissance und Reformation, 1912, 53 сл. правильно замечает, что и из теоретиков-утопистов Возрождения ни один не думал о проведении своих общественно-политических идеалов в жизнь: в этом коренное отличие Ренессанса от Просвещения. Утопия была формой общественной сатиры; что касается самого идеала, то подчас трудно сказать, верит ли в него автор, или нет. Я бы прибавил еще и следующее: гуманистические утопии вырастают из картин идеализированной жизни людей «хорошего общества» и соприкасаются с дидактическими романами (напр., Телемское Аббатство у Рабле). В центре внимания стояла личность, а не общество.

[8]) Это историческое понимание — лучшее наследие романтики и германской философии духа начала прошлого века — получило свое самое блестящее теоретическое выражение в трудах Дильтея, Кроче и Фосслера. См. Dilthey, Einl in die Geisteswissenschaften, Das Erlebnis und die Dichtung, и Ges. Schr. II. Ben. Croce, Filosofia di Spirito, в особ. Logica K. Vossler, кроме назв. статьи, еще Sprache als Schöpfung und Entwicklung. Оно стоит в несомненной духовной связи с такими общефилософскими течениями, каковы философия Джемса и Бергсона.

[9]) Gooch, History and Historians. Fueter, Gesch. d. neuen Historiographie. Ben. Croce, Teoria e Storia di Storiografia, 1920. M v. Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, 1919.

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ

[1]) Классический пример такого мышления представляет одно место у Веспазиано Бистиччи: после завоевания Карфагена в римском государстве начались внутренние раздоры, началом которых было убийство Гракхов, «Venuta questa discordia civile *ne nacque l'avarizia e l'ambizione* e gli altri vizii nascono dalla prosperità, e perquesto di bellissima e nobilissima città, diventò sceleratissima. *Venuto questo*, i consoli, ch'erano i primi del governo, *diventarono* sceleratissimi, e corsono a'vizii come un torrente. *Corrotti* i consoli e'magistrati, *come capi della Repubblica, gli seguitarono i membri* che furono i cittadini; dopo i primi e'piu antichi, per lo cattivo esempro, gli seguito la gioventù e corrupesi tutta questa città. . . *Poi che venuta fu qui* la repubblica romana, *ne nacque* un'al- [illegible] e piu pessimo di tutti, e questo fu che la giustizia in tutto cadde per terra e cominciossi a venire alla ingiustizia, *d'onde nacque* Mario e Silla etc. . .» Vite di nove uomini illustri, Lettera dedicatoria, ed. Fanfani (1864), p. 120.

Здесь абстрактные понятия в одном ряду с событиями и лицами; логический порядок распределения материала, принятый Веспазиано, обращается также и в хронологический; порча нравов протекает в иерархическом порядке, который в то же время представлен и как хронологический; сначала «портятся» нравы, затем портятся и люди.

[2]) I, I. пер. Мищенко.

[3]) Voltaire, Siècle de Louis XIV, Chap. 32.

[4]) Ср. Г. Зиммель, Соціальная дифференциация.

[5]) Самостоятельное употребление термина раньше всего — у итальянцев; уже с Макиавелли; Una repubblica. . . diventa suddita d'un stato propinquo. Discorsi sopra la prima dec. 2.

[6]) Нет ничего более неосновательного нежели деление истории на «повествовательную» и «рефлектирующую» (см. Jodl, Die Kulturgeschichtschreibung, 1878, стр. 98, Proesler, Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes — 1920, стр. 13 сл. *Всякая* история рождается из рефлексии (не говоря уже о логически неправомерном противопоставлении предикатов «повествовательный» и «рефлектирующий»). История без мысли — вообще не история, а, пользуясь выражением B. Croce — «хроника» (см. его меткие замечания в Teoria e Storia di Storiografia, 19 стр.). Эта классификация — не что иное, как искажение классификации Гегеля, делящего историю на «наивную» (ursprüngliche), «рефлектирующую» и «философскую» (см. Die Philosophie der Weltgeschichte, Besondere Einleitung I, издание Lasson'a, Hegels S. W., VIII, 1920, стр. 167 сл). Но у Гегеля классификация проведена совсем в другом смысле и гораздо глубже: он относит к «наивным» историкам Геродота и (ошибочно) — Фукидида, поскольку — с его точки зрения — они, находясь в самом центре событий, и дыша их «духом», не отделяли себя

от совершающегося. Их рефлексия была безотчетной и бессознательной.

[7]) Мысли греков не была вовсе чужда идея культурно-исторических периодовъ. См. Reinhardt, Hekatäus und Demokrit, Hermes, 1912. Но не видно, чтобы она оказала хоть какое-либо влияние на историографию

[8]) Нельзя сказать, чтобы античность вовсе не интересовалась историей культурных ценностей. Но эти ценности имели для нее лишь служебное значение, — как орудие воспитания гражданина. Античность оставила нам биографии знаменитых культурных деятелей, но насколько можно судить по тому, что уцелело, — они интересовали собою, главным образом, как моральные личности, или же с узко профессиональной, технической стороны. Несмотря на повышенный интерес к некоторым отраслям истории культуры, — к истории красноречия, к истории изобразительного искусства, — древность не продумала хоть сколько-нибудь серьезно проблемы культурных периодов.

[9]) В прологе VII-ой книги Хроники он говорит, что мир идет к смерти, «Regnum» все ниже падает, Церковь же приближается к своему торжеству. Но затем оговаривается: «Nemo autem propter haec verba nos Christianum imperium ab Ecclesia separare putet, cum duae in Ecclesia Dei personae, sacerdotalis et regalis, esse noscantur, memineritque nos supra dixisse a tempore Theodosii senioris usque ad tempus nostrum non jam de duabus civitatibus immo de una pene, id est ecclesia, sed permixta, historiam texuisse.

[10]) Hashagen (Otto von Freisingen als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Лпц. 1900) объясняет сбивчивость Оттона двойственностью принятой им периодизации: по «возрастам мира» и по четырем «царствам». В анализе автора есть некоторые неточности. Он думает, что Оттон противоречит себе, когда говорит о разрушении Империи Одоакром, после того, как объявил ее вечной, о regnum Francorum и даже еще о каком-то другом, regnum Teutonicorum. Но Оттон понимает событие 476 г. не как уничтожение Империи, но как ее translatio. Imperium было у римлян, потом перешло к франкам, затем и ими было утрачено. Imperium у него не государство, но, как у древних, правовое отношение. Напр.: . . . «intelligimus Romanos etiam antequam reges haberent, summorum tamen regum habuisse imperium (Chron. III, 2). Quidem post francorum regnum supputant teutonicorum. . . Michi autem videtur regnum Teutonicorum. . . partem esse regni Francorum. Otto. . . imperium. . . reduxit ad teutonices orientales Francos (VI, 17).

Когда он говорит о римском государстве, он пишет «Regnum». Сбивчивость здесь в самом понятии «царства».

[11]) Это еще не все: чисто правовая концепция Израиля, национальное бытие которого, как целого, вытекает непосредственно из его договора («завета») с Яхве, заменяется в позднейшем иудаизме и в выросшем из него первоначальном христианстве мистической религиозно-философской концепцией иранского происхождения: «Израиль» мыслится, как

мистическая величина, коллективная «душа», предназначенная к искуплению» Богом. Христианство выдвигает, против идеи коллективного спасения нации, идею индивидуального спасения (центральный пункт самосознания Христа· Павел сделал отсюда только выводы), чем подрывает национальную основу своей веры: но этим не разрушается вера в коллективную «душу»; только на место «Израиля, как нации, ставится Церковь, объемлющая в идеале все человечество. Взаимно противоречивые идеи коллективного спасения, общего воскресения и спасения индивидуальной души (души праведника) тотчас после «освобождения» от тела, — навсегда уживаются в христианстве. См. Reitzenstein, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, Hist. Zeitschrift, B. 126, H. 1. (1922), 57.

11-a) Ср. B. Croce, Teoria e Storia di Storiogr. гл. La storiografia medievale. Кроче недостаточно выдвинул влияние идеи трансцендентности христианской истины на историческое мышление, ставя на первый план идею Провидения, руководящего исторической жизнью. В христианском мировоззрении первенствующая роль принадлежит убеждению, что в истории, т. е. в предусмотренном Промыслом поступательном движении человечества, реализуется извечная, абсолютная, вне условий времени и пространства существующая Истина: с Истины это воззрение переносится на отдельные культурные ценности, которые, по аналогии с нею, мыслятся обладающими самостоятельным бытием, независимым от воли и усмотрения человека, развивающимся, т. сказ., из себя (напр., «капитал» у Маркса). С этой точки зрения христианство столько же углубило и обогатило историческую мысль, сколько и затемнило ее. Романтический реализм, сводящий историю к ее прямому источнику, — человеку, как творцу (см. ниже), — может быть таким образом расцениваем, как преодоление этой стороны христианского исторического понимания.

12) «Civitatis perversae triplex. . . status invenitur, quorum primus ante gratiam, secundus tempore gratiae fuit et est, tertius post praesentem vitam erit. Primus miser, secundus miserior, tertius miserrimus. Et contra alterius partis primus abiectus, secundus prosper, tertius beatus.» Lib. de duab. civ. VIII, prol.

13) Я уже имел случай высказать взгляд, что идея прогресса, resp. регресса, Августину, вообще, чужда. Никакого «совершенствования» Града Божия за всю историю его скитаний на земле и никакого «накопления зла» — на другом полюсе — земного Града, — в Civ. Dei не показано. См. мою работу Элементы Средневековой Культуры (1919), стр. 125—127; см. также O. Seeck, Geschichte des Untergangs der Antiken Welt, т. VI, 1920 г., 27.

14) См. подробности в моей книге «Салимбене», 1916, 102—106. влияние практики исповеди на развитие личного сознания здесь, впрочем, переоценено.

[15]) Подробный анализ с указанной точки зрения дан мною в моей книге «Элементы Средневековой Культуры», 127—131.

[16]) Анализ вопроса о зависимости біографов св. Франциска от житийных образцов — у N. Tamassia, San Francesco e la sua leggenda, 1910.

[17]) Позволю себе и здесь вкратце повторить сказанное в «Элементах Средневековой Культуры», 114—122.

[18]) Fournier, Etude sur Joachim de Flore, 1909.

[19]) У христианских авторов ранней поры средневековья эсхатологические и хилиастические идеи постоянно сплетаются.

[20]) Богатейший материал заключен в знаменитой хронике Салимбене, если взглянуть на нее, как на отправной пункт исследований. Я имею основания высказать предположение, что систематическое обследование рукописных сокровищ итальянских библиотек и архивов принесло бы с собою множество данных для культурной истории общества 13—14 вв., и именно вскрыло бы факт огромного распространения іоахимизма, как направления, господствовавшего в кругах тогдашней «интеллигенции», тех кругах, которые наглядно, но так поверхностно нарисованы у Салимбене.

[21]) Автор пришел к этому выводу еще не познакомившись с исследованиями Бурдаха. См. «Салимбене» (Одесса, 1916), 300—337. Замечательные работы Бурдаха, где впервые проблема «возрождения» поставлена во всем его объеме и где изложенная в тексте точка зрения развита с исчерпывающей глубиной и с привлечением колоссального материала, — только укрепили его в этом убеждении. См. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation (Briefwechsel d. Cola Rienzi), его же Reformation — Renaissance — Humanismus, 1918.

[22]) Если самый термин rinascita появляется сравнительно поздно, то зато уже у Риэнци можно встретить термины renovatio, regeneratio, reformatio in novum statum» и т. д. См. Burdach, обе книги, passim.

[23]) См. Vita Nova, заключительные слова.

[24]) См. Fr. Flamini, Il Significato recondito della Div. Com. 1915, 16.

[25]) См. Wechssler, Die Kulturprobleme des Minnesangs.

[26]) О платонизме Данте см. Vossler, Die Göttliche Komödie. Центральное место в миросозерцании Данте занимает идея мистического эроса, выраженная в словах Пира, IV, 12: sommo desiderio di ciascuna cosa è lo ritornare al suo principio. См. комментарии к этому месту у Бурдаха, Vom Mitt. z. Ref. т. 2 ч. I, 561.

[27]) См. Бурдах, н. с.

[28]) Об отношении Петрарки к аверроизму см. работы Ренана об Аверроесе и Нолака о Петрарке. Не менее враждебен аверроизму и Салутати. См. Epistolario, XIV, 24, ed. Novati IV, 215: « «venenosus Averroes». О религиозности Петрарки см., кроме Нолака, Burdach, Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation (Reformation-Renais-

sance-Humanismus, 1918); Walser, Christentum und Antike in der Auffassung der italienischen Frührenaissance, Archiv für Kulturgeschichte, XI, (1914), 277—9.

[29]) Villani, Liber de Civitate Florentiae et de ejusdem famosis civibus, ed. Galletti. Fir. 1847, p. 82.

[30]) Benedicti Accolti Arretini dialogus de praestantia virorum sui aevi (15b.), ed. Galletti. Сам автор — за современность. Он называет ряд знаменитых имен средневековых докторов, говорит, что не только у христиан, но и у «варваров» появляются философы (Аверроес и Авиценна) и что науки, преизбыточествовавшие в древности в одном углу земли, теперь процвели у многих народов. Стр. 123.

[31]) Epistolario, II. 145. Libro 4, VI. 3 Novati II, 145.

[32]) «. . . non decet tamen ipsos p r i s c i s v e l m e d i i s illis dictatoribus comparare...» Слово «medius», имевшее такую знаменитую судьбу, появляется здесь, кажется, впервые для періодизации истории «латыни».

[33]) Письмо Салутати адресовано Бартоломео Олиари, кардиналу Падуанскому.

[34]) Ep. IX. 9. T. III, 79—84.

[35]) Familiares, VI, 2.

[36]) Ep. III, 15; T. I, 176.

[37]) Известно по ответу Салутати, Ep. IV, 20, T. I, 334

[38]) Ep. XIV, 19; T. IV, 126 сл.

[39]) Ответ его известен по контр-ответу Салутати, Ep. XIV, 32 T. IV, 158 сл.

[40]) См. E. Walser, Poggio Florentinus, 1914, 29 сл.

[41]) См. Spingarn, La critica letteraria nel Rinascimento. пер. K. Vossler, Poetische Theorien in der italienischen Frührenaissanse, 1900 Известно, что Б. Комедия толковалась с кафедры именно, как философско-богословское произведение. В Бокачьевой биографии Данте изображен в виде идеального «мудреца», «теолога», а конкретные черты этого типа Бокачьо перенес на Данте с идеализированного им Петрарки, воспользовавшись для этого авто-биографическими признаниями последнего. Доказательству этого посвящена моя статья: Petrarca—Boccaccio—Dante, принятая в Giornale Storico della Letteratura italiana. Что касается Салутати, то вот образчик аргументации, обусловленной охарактеризованным в тексте строем мыслей: sed dices, обращается он к Поджьо, «ut ad eloquentiam veniam: etsi scientia veritateque rerum, quam illi, Gentiles sc, nesciverunt, prestemus eis, saltem eloquentia stilique gravitate non sumus eis aliqualiter comparandi. Mirum est, quod si Christianos veritate scientiaque rerum antiquis illis Gentilibus tu et ille Giovanni d'Arezzo) prestare sentitis; sentire quidem debetis, cum negari non possit; eos in eloquentia preferatis. Quicquid enim dicimus rebus constat et verbis: tantaque rerum dignitas est, quod sine verborum ornatu

gravis et scientifica oratio eloquentissimo et ornatissimo stilo debeat a teferri. . .» Ep. XIV, 18; т. IV, 136.

[42]) Ср. у Данте: «credette Cimabue nella pittura — tener lo campo ed ora ha Giotto il grido».

[43]) «Scio quod in his scientiis, ne processus esse conveniat in infinitum, opus est quod unum aliquem habeamus qui locum sublimiorem obtineat et quem nobis, velut fixum aliquid, proponamus. Talem habemus nostris his temporibus Aristotelem. . .» l. c. 136. В этих словах отнюдь не заключается чего-либо, что бы имело отношение к идее завершимости прогресса. Салутати вовсе не имеет въ виду развитие философии: он просто констатирует факт смены авторитетов. И все же история культуры не сводится у него к простой смене «авторитетов». Он не только стоит на точке зрения превосходства своего времени над античностью, но и в истории самой античности видит сначала прогресс, затем упадок (см. выше). О Цицероне он говорит, что он, во всяком случае, равняется Демосфену; Вергилий выше буколических поэтов Эллады, и, вообще, римляне превзошли греков. Ep. IV. 20, т. I, 337. Бокачьо идет дальше: для него вся римская культура выше греческой, и Цицерон превосходит Демосфена. См. de casibus il. vir. Цит. по парижск. изд. 16 в. (без даты) fol. L. XVII.

[44]) Ep. XIV, 19; т. IV, 142: «. . . et quoniam ipsa facundia, ut vult feus eloquentiae Cicero, omnis dicendi ratio in medio posita communi quodam in usu atque in hominum more et sermone versatur et in dicendo vitium vel maximum est a vulgari genere orationis atque a consuetudine communis sensus abhorrere, nonne inscitissime facitis tu et ille et omnes alii qui majestatem illam eloquii tam anxie desideratis in modernis, ut nisi vincant vel saltem redoleant vetustatem adeo mordaciter condemnatis?» Ep. XIV. 119—142.

[45]) О значении гуманистических занятий классической филологией для развития новых языков и литератур см. K. Borinski, Die Antike in der Poesie und Kunst der Renaissance.

[46]) Кроме Салутати выступал на защиту «новых» против «старых» и Петрарка: хвалители древности только притворяются, что скорбят о яко бы полной гибели «наук»; на самом деле они завидуют своим, достигшим совершенства, современникам. Не надо поддаваться иллюзии, в силу которой прошлое всегда кажется лучше настоящего. Есть и теперь великие люди и т. д. Fam. IV, 7.

[47]) Fam. XXI, 15. ep. fam. XXII, 2, где он говорит, что каждому присуще «нечто оригинальное и свое»; XXIII, 19 — где выражена надежда, что Джованни да Равенна выработает «свой собственный стиль».

[48]) О средневековом «библиизме» см. Д. Н. Егоров, Славянская колонизация Мекленбурга, I.

[49]) См. ранние биографии Данте, Петрарки и Бокачьо, изд. Солерти в Storia Letteraria d'Italia.

[50]) См. Boccaccio, Vita di Dante (Solerti), p. II, где Возрождение

определенным образом связывается с Флоренцией. Gianozzo Manetti, Vitae D. Petr. et Bocc. ib. 109, — еще категоричнее.

[51]) Исходной точкой является знаменитое место в Purg. XI, 95 сл.: credette Cimabue etc. См. примечания к этому месту: Benven. da Imola, Comentum super Comediam Dantis ed. Fir. 1887, III, 312; анонима XIV. (Com. d'anonimo dal sec. XIV. Bol. 1868), 11, 187 (Джотто был первым «умевшим рисовать»); Phil. Villani, lib. de fam. civ. p. 36— о Джотто: «ab hoc laudabili viro velut a fonte abundantissimo et sincero picturae, rivuli defluxerunt». Тоже самое он говорит о первом знаменитом... шуте Гонелле: «ab hoc.., histriones multi defluxerunt». Отсюда по аналогии строится история поэзии, начиная от «воскресивших» е е в о Ф л о р е н ц и и Данте и Петрарки. См. Vesp. da Bisticci, Vite di uomini illustri (ed Frati, Bol. 1892), I, p. 2, proemio.

[52]) Историография Флоренции до Дино и Виллани поражает убожеством. Получается впечатление, что до эпохи Ordinamenti народ живет бессознательной жизнью.

[53]) Позиция Петрарки с исчерпывающей полнотой освещена у Бурдаха, Briefwechsel. Для отношения Салутати характерно его письмо к Бокачьо 1369 г. по поводу вступления Урбана V в Рим в сопровождении Карла IV «vice Stratoris». Некоторые считают это унизительным для цезаря» «ego autem tanto guadio perfusus sum, ut vix meimet capax forem, aspiciens quod nostrorum parentum memoria et temporibus invisum... papatum cum imperio convenire, carnem obtemperare spiritui et denique terrenum imperium celesti obsequi monarchiae». Он ожидает восстановления «величества империи» и единого христианского царства. Ep. 11, 12; т. I, 87.

[54]) Цит. место, 116.

[55]) L. Bruni, Epistolarium, ed Mehus, Flor. 1741, 113. 91.

[56]) Цит. у Walser, назв. соч в приложении, 305, 6.

[57]) См. L Bruni, Ep. 11, 193.

[58]) Ist. fior. 1, 9.

[59]) Весма близкое к этому понимание средневековья у Меланхтона: «cum R. Imperium dilaceratum esset a Gothis Vandalis et Hunnis, infusae barbarae gentes in Italiam Graeciam et Asiam mutarunt linguam et multas ecclesias et scholas deleverunt. Inde sequutae sunt in doctrina tenebrae et nova doctrinae forma nata est et multae superstitiones receptae et confirmatae sunt... Et paulatim crevit R. pontificis potentia.. Hanc potentiam auxerunt fraudibus et bellis». Corp. Ref. XII, 75.

[60]) Данные о первых попытках культурно-исторических характеристик в средние века собраны мною (для Италии) в моей книге «Салимбене».

[61]) Н. с. 146.

[62]) 62, III, 43.

[63]) «Vero è che le Sono le opere loro ora in questa p r o v i n c i a p i ù

virtuose che in quella, secondo la forma della educazione nella quale quelli popoli hanno preso il modo di viver loro. Fa ancora facilita il conoscere le cose future per le passate: vedere una nazione etc. . .»

[64]) Рожер «fu il primo che desse nome e ordine a quel regno (Апулии и Сицилии) il quale ancora oggi intra gli antichi termini si mantiene, ancora chepiùvolte abbia variato non solamente sangue, ma nazione: perche venuta meno la stirpe dei Normandi si trasmutò quel regno nei Tedeschi etc. . » «La stirpe» или «sangue» — династия; «nazione» — происхождение династии. «Нация» меняется вместе с национальностью правителей — старинное, средневековое, воззрение, отожествляющее «правителя» (государя и правящий класс) с народом в целом.

[65]) Хорошая оценка историзма Вазари у Filippi, Der Begriff der Renaissance.

[66]) Самая схема развития искусства по трем периодам взята Вазари у древних. См. A. v. Martin в сборнике Vom Altertum zur Gegenwart, 147.

[67]) Vespasiano Bisticci, Vite di uomini illustri (Fir. 1893) II, 14.

[68]) L. Bruni, Vita di Petrarca, ed Solerti, St. lett. d'It., 289.

[69]) Характерное место у Меланхтона: «ita post longam barbariem non minima pars philosophiae ex Arabum repetita est libris et in has terras reducta. . .» Oratio de studiis vet. phil. Corp. Ref. XII, 258.

[70]) Frischlini, Julius Red. Lat. Literaturdenkm. d. 15 und 16 Jahrh. B. 19 (Berl. 1912), 23.

[71]) Oratio de studiis vet. phil. 240—243. Эта, столь показательная для исторического понимания Меланхтона речь, оставлена — как и все его речи — без всякого внимания новейшим исследователем его исторических взглядов, Menke Glueckert (Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation), анализирующим исключительно Меланхтонову переделку хроники Кариона. Это характерно для школьного воззрения, по которому историческое понимание может обнаруживаться только в «историографических» произведениях.

[72]) «. . . consideremus tempora post praedicationem Apostolorum, quae etiamsi aliter distribuere potest, tamen opinor perspicue hoc modo discerni, ut prima aetas et pura sit ipsa apostolica, . . secunda aeta est Origenica. . . Augustini aetas tertia, in qua ad fontes revocata sunt hominum studia (обр. внимание на педантический, школьный характер всей концепции). Sed mox propter bella gothica et vandalica, . . . secuta est quarta aetas monachorum, in qua paulatim tenebrae creverunt. Quid est enim doctrina Thomae aut Scoti nisi barbaries conflata ex confusione. . . ineruditiae. . . et cultus idolorum. . .» Лютер снова возжег евангельский светоч: «sit igitur haec quinta aetas in qua Deus Ecclesiam iterum ad fontes revocavit.» Melancht. decl. de Luthero et aetat. Eccl. (1548), Corp. Ref. XI, 786. Ср. Кальвин: «quod diu incognita sepultaque latuit (vera doctrina) humanae im-

pietatis crimen est. Nunc, cum... nobis r e d d i t u r, saltem postliminii iure s u a m a n t i q u i t a t e m recipere debeat.» Inst. Chr. Rel. (Gen. 1592), Praef. ad reg. Gall

[73]) Хотя и он говорит о «nuova vita». В этом принципиальное отличие реформаторов и поздних гуманистов от ранних: идеал последних — — reductio ad p r i s t i n u m statum: первых — regeneratio in n o v u m statum.

[74]) «. . . non si rinnovando questi corpi, non durano. Il modo del rinnovargli è. . . ridurgli verso i principii suoi». (Discorsi, III, 1). Отсюда его преклонение перед древностью: мы чтим благоговейно какой-нибудь обломок античной статуи; следовало бы такое же благоговение перенести и на древнее законодательство и политику (там же II, I). В Флор. Ист. он касается Ріэнци: «. . . le antiche provincie, vedendo come Roma era r i n a t a, sollevarono il capo. . .» Но под этой rinascita он разумеет только reductio ad pristinum statum: Риэнци республику nell'antica forma ridusse (I, 31).

[75]) «. . . lo esempio della nostra religione la quale, se non fusse stata ritirata verso il suo principio da San Francesco e San Domenico, sarebbe al tutto spenta. Perchè questi con la povertà e con l'essempio della vita di Cristo, la ridussono nella mente degli uomini. . .» (disc. III, 1).

[76]) В области лингвистики гуманистическая мысль вообще проявляла наибольшую степень историзма. См. наблюдения Іоахимзена над воззрениями Вимпфелинга и Беата Ренана о вечной жизни языков: Joachimsen. Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus, Berl. 1910, гл. V.

[77]) P. Villari, Machiavelli e i suoi tempi, III, 185, 186 (Fir. 1881).

[78]) «Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi o ridurne le leggi di quelli verso il suo principio. E si vede quanto buono effetto fa questa parte nel regno di Francia; il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini più che alcuno altro regno. Delle quali leggi ed ordini ne sono mantenitori i parlamenti e massime quel di Parigi...» Disc. III, 1. Монтескье вообще широко использовал Макиавелли, в особенности discorsi. См. Levi-Malvano, Montesquieu e Machiavelli, 1912. Замечательно, что автор, поставивший своей задачей свести все заимствования, сделанные автором Духа Законов у своего предшественника, не отметил указанного здесь.

[79]) С этой точки зрения особую важность представляют исследования Е. В. Спекторского «Проблема социальной физики в 17 ст.» I, II. В Hist. Zeitschr. Bd. 126 (1922), 206—241, находится сжатый, но очень содержательный очерк, вводящий в проблему, Hugo Preller, Rationalismus und Historismus.

[80]) «E pensando io come queste cose procedono, giudico il mondo sempre essere stato ad un medesimo modo, ed in quello esser stato tanto di buono quanto di tristo; e variare questo tristo e questo buono di provincia in provincia: come si vede per quello si ha notizia di quelli regni antichi

che variarono dall'uno all'altro per la variazione de'costumi; ma il mondo restava quel medesimo. Solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima collocata la sua virtù in Assiria, la colloco in Media etc. . ; e se dopo lo imperio Romano non è seguito imperio che sia durato, . . . si vede nondimene esser sparsa (la virtu) in di molte nazioni. . .» Discorsi, II proemio.

[81]) «. . . talchè, felice si può chimare quella repubblica, la quale sortisce uno uomo si prudente che le dia leggi ordinate in modo, che senza avere bisogno di corregerle, possa vivere sicuramente sotto quelle». Спарта восемьсот лет хранила, «не портя их», законы Ликурга.

[82]) Там же.

[83]) Guicciardini, Opere ined. Fir. 1857.

[84]) Ist. fior. I, 49.

[85]) Descartes, Discours de la Méthode II. Об историческом понимании эпохи рационализма имеется богатая литература. Лучший обзор у Виндельбанда, Gesch. d. neuer. Phil., у Дильтея в богатой мыслями статье: Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt, в D. Rundschau, 1910, где, впрочем, историзм 18 в. сильно переоценен, в уже названном сочинении Спекторского (для 17 в.) и в соответствующих частях книг Кроче и Риттера. Я поэтому ограничусь здесь только теми наблюдениями, которые необходимы для выяснения некоторых недостаточно еще проанализированных сторон изучаемых здесь понятий.

[85-a]) Характерный пример того, до чего доводит предвзятое убеждение о решающей роли философских теорий в истории культуры находится в вообще столь тщательном исследовании Тофанина, Toffanin, La fine dell'umanesimo, 1920, выводящего мотивы трагедии Корнеля из трактата о страстях Декарта. Автор не принял в соображение того, что главные произведения Корнеля написаны по большей части до «Трактата» Правильное соотношение Корнеля и Декарта у Лансона, Hist. de la Litt. Fr. Смотри также Кроче, Ariosto, Schakespeare e Corneille, 1920.

[86]) Преллер в названной статье реабилитирует с этой точки зрения 18 в., указывая на ряд до сих пор мало замечавшихся исследователей, у которых находим вполне созревшую идею относительной ценности отдельных культур. Надо, однако, сказать, что перечисленные им авторы были обойдены наукой именно потому, что и в свое время их мало знали. Даже Вико пришлось открывать в 19 в. Тон задавали во всяком случае не они. Нет сомнения, что историзм 19 в. зарождается уже в эпоху Просвещения, и, конечно, для историка историографии, как Фютер (его и имеет в виду Преллер) непростительно умолчание об этих мыслителях.

[87]) F. Meusel, E. Burke und die Franz. Revolution. 75, прим. 2.

[88]) Rigaud, La Querelle des Anciens et Modernes, 1880, Lombard, Abbe Du Bos, 1913; о теориях прогресса в 18 в. Delvaille, Essai sur l'Histoire de l'Idée de Progrès, 1910.

[89]) Perrault, Parallèle etc. éd. Coignard. Paris. 1693

[90]) T. I, 34—38.

[91]) Стр. 49.

[92]) Стр. 61.

[93]) Стр. 136.

[94]) Вольтер говорит, правда: «la peinture commença sous Louis XIV avec le Poussin. Il ne faut point compter les peintres médiocres qui l'ont précédé». S. de L. XIV, Chap. 33. Но он же говорит и следующее: «la route était difficile au commencement du siècle, parce-que personne n'y avait marché; elle l'est aujourd'hui, parce-qu'elle a été battue. Les grands hommes du siècle ont enseigné à penser et à parler, ils ont dit ce qu'on ne savait pas. . .» Chap. 32. «le siècle de Louis XIV. . . est peut-être celui des quatres qui approche le plus de la perfection». Ib. Chap. I. Wenn er (Voltaire) einfach feststellte: Homer ist anders als wir, so verschiebt sich ihm dieses Urteil häufig in das andere: Homer ist anders als er sein sollte, — метко замечает один из новейших исследователей: P. Sakmann, Voltaire über das klassische Altertum, N. Jarhbücher f. d. Klass. Phil. (1905), Bd. XV — XVI, 574. И таковы они все. Когда епископ Huet упрекает Перро в том, что тот судит о прошлом с точки зрения настоящего, он, в сущности, стоит на той же точке зрения: «on s'est proposé, говорит он, notre siècle même pour modèle; ce que nous estimons dans ce siècle, c'est ce que les Anciens nous ont appris et nous ont laissé: et nous n'avons point d'autre part à cette louange, que celle de l'ajustement, de l'arrangement et de l'augmentation». Huetiana, Paris, 1722, pp. 34, 35.

[95]) Напр., Lanson (Boileau).

[96]) Winckelmann, Gesch. der Kunst des Altertums (Werke 1847, Bd. I), 15. Это как раз то место, которое вызвало отпор Гердера (см. ниже), в общем высоко ставившего Винкельмана за его понимание органичности исторического процесса. Не сказал ли Винкельман: «Die Ursache und der Grund des Vorzugs, welchen die Kunst unter den Griechen erlangt hat, ist theils dem Einfluss des Himmels, theils der Verfassung und Regierung und dadurch gebildeten Denkungsart ... zu danken (Werke, 8, 117)? или: «Durch die Freiheit erhob sich, wie ein edler Zweig auf einem gesunden Stamm, das Denken des ganzen Volks. . .» (ib. 122)? Но для Винкельмана все это означает лишь способность «открыть правила» «истинного» искусства.

[97]) Напр., J. Jaucourt, «Peinture» в Encyclopédie, éd. de Lausanne, 1780, XXV, 117.

[98]) Там же.

[99]) «Les peintres savaient arranger les figures d'un tableau, sans savoir les disposer suivant les règles de la composition pittoresque, aujourd'hui si connues». Jaucourt, p. 126. Или, еще лучше, в одном стихотворении Бодмера:

Der bessere Geschmack war lang herum geirret,

Von schlimmerem Geschmack verdrungen und verwirret,
(подобно Небесному граду, блуждающему среди земного — у Августина);
Sein Fuss stahnd niergends fest, sein Licht war ungewiss,
Schoss er gleich hier und da durch Nacht und Finsterniss.
. . . Nach langem sah man sich ein schwaches Licht entzünden,
Die Sprache fieng sich an mit Regeln zu verbinden.
Bodmer, Character der teutschen Gedichte, 1738 (Deutsche Litteraturdenkmäler d. 18 Jahrhund. B. 12).

[99-a]) M-me de Staël, De la Litterature, sec. partie, chap. I.

[100]) «Je serais bien aise de voir, au lieu de ce mouvement qui ne se fait que sur la surface de la terre, celui qui se fait continuellement dans les esprits des peuples, ces goûts qui se succèdent insensiblement les uns aux autres, cette espèce de guerre qu'ils se font en se chassant et en se détruisant, cette révolution éternelle d'opinions et de coutumes, et je sens que les détails de tout cela plairoient à ma curiosité, surtout si on me montroit comment ces goûts, ces opinions, ces coutumes se produisent ou s'abolissent les autres. Car le plus souvent ce n'est pas par hasard qu'un goût succède à un autre, il y a ordinairement une liaison intérieure cachée. . . il faut que naturellement un goût s'absorbe par un autre, qu'une sorte des moeurs conduise à une autre, et cela sans fin». Он уже требует от историка внимания к тому, что позже будет называться «локальным колоритом» и «народным духом». . . «il y a une troisième chose qui résulte et des opinions de l'esprit et des passions du coeur; ce sont les moeurs des hommes, leurs coutumes, leurs différents usages: et c'est ordinairement ce que l'histoire nous montre le moins, quoique ce fût peut-être ce qu'elle auroit de plus utile et de plus agréable. Qu'on lise l'histoire d'Alexandre et celle de Charlemagne, on ne s'apercevra presque que par les noms que l'on est dans des siècles et dans des pays fort différents. . . , les Grecs, ne sont point assez Grecs, ni les François assez François. . .» Fontenelle, Sur l'Histoire, Oeuvres, Paris. 1790, V. 440.

[101]) «On s'est aperçu que la formation et la dérivation des mots, les changements insensibles etc. . . étaient des véritables phénomènes déterminés par des causes déterminées. . . Les hommes ont suivi la nature qui les guidait sans savoir où elle les conduisait, et celui qui le premier se serait servi d'un mot, songeait à exprimer son besoin actuel, et point du tout à inventer une expression générale de ce besoin». Réflexions sur les langues, Oeuvres, éd. Schelle, I, 346.

[102]) Ср. слова Вико, что «идеи» и «языки» развивались «идя нога в ногу» (andarono con pari passi), La Scienza Nuova, Libro I, Sez. II. LXII, éd. Nicolini, 143, L. II, Prolegomeni, cap. II, Nicolini, 203. . . e vedrassi dalla storia delle idee o sia delle menti uscir la storia de'costumi o sia degli animi, e da entrambe uscir la storia delle lingue, e de tutte tre uscir la storia della natura umana, che propriamente non è altro che m e n t e, a n i m a e lingua.

[103]) Ibid. Ср. еще «Etymologie» из Энциклопедии, Schelle, I, 473 suiv.: «les circonstances dont la répétition a déterminé dans l'esprit de chaque individu le sens d'un mot, ne sont jamais exactement les mêmes pour deux hommes; èlles sont encore plus différentes pour deux générations. Ainsi. . . une langue. . . a en elle même un principe de variation. . .»

[104]) Значение этой идеи Тюрго лучше всего выясняется при сопоставлении его с рядовым представителем «просвещения», Фридрихом Великим: «les Poêtes, les Orateurs, les Historiens célèbres, пишет король, fixèrent leur langue par leurs Ecrits. Le Public, par convention tacite (общественный договор) adopte les tours, les phrases, les métaphores, que les grands artistes avoient employés dans leurs ouvrages: ces expressions devinrent communes, elles rendirent ces langues élégantes; elles les enrichirent en les ennoblissant.» Friedr. der Gr., De la Litterature allemande, 1870 (Deutsche Litteraturdenkmäler des 18 Jarhh. B. 16, s. 5).

[105]) Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain (1750), Schelle I, 214—235.

[106]) Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procuré au genre humain (1750). Ib. 208. Все соответствующее место выброшено Дюпон де Немуром.

[107]) В одном месте своей «Философской картины» Turgot говорит о том, что греческий язык не менялся сколько-нибудь ощутимо на всем протяжении своей истории. «J'en dirai autant du latin, malgré le préjugé si commun qu'il s'altéra par le mélange de la langue des Romains avec celle des nations vaincues; mais cela est si peu vrai que dans les auteurs latins qui ont écrit pendant que l'Empire a subsisté, à peine peut-on citer quelques tours ou quelques mots empruntés des langues barbares. . . Il arrive trop souvent qu'on confond le génie d'une langue avec le goût de ceux qui la parlent». (Schelle, I. 127).

[108]) Recherches sur les causes des progrès et de la décadence des sciences et des arts, Schelle, I. 138.

[109]) Discours sur les avantages etc. 208.

[110]) Recherches sur les causes des progrès, 116.

[111]) Oeuvres, V, Sur les anciens et les modernes, 288 suiv.

[112]) Tableau philosophique, 227.

[113]) В одной из лучших работ, посвященных Вольтеру, как историческому мыслителю (Alfred von Martin, Motive und Tendenz in Voltaires Geschichtsschreibung, Hist. Zeitschrift. B. 117, 1917 г.), указываются противоречия в историческом понимании Вольтера. С одной сторны пессимизм и вера в «случай (le hasard), с другой — телеологизм: признание разумной цели в истории, каковой является восхождение от «préjugés» и «ignorance» к «lumières»; признание «Провидения», которое всем руководит». Формально Вольтер продолжает традиции богословской историографии: и у него есть свой «избранный народ», но только — вместо «Израиля» — китайцы, «le premier peuple de la terre dans la morale

et dans la police». Однако, надо принять во внимание, в какую сторону направлен пафос у Вольтера. Недостаточно объяв ть китайцев «наилучшим народом»; надо было показать «философское» значение его истории. Вольтер этого не сделал и не мог сделать. В сущности — его китайцы обрисованы чисто негативными чертами: они свободны от «предрассудков» европейцев. Они служат ему в качестве «repoussoir» для «варваров» — иудеев и христиан. В его философии истории они играют такую же роль, какую в его философии мироздания играет его Бог — понятие без содержания. Вольтер очень хорошо знал, что он ненавидел, но имел слабое представление, во имя чего он отвергает предметы своей ненависти. Природная доброта, колоссальное остроумие и поверхностный «здравый смысл» освобождали его от необходимости запастись сколько-нибудь определенными и содержательными идеалами. Романтики были правы: это был «отрицатель» по преимуществу. Недаром высшей точкой его творчества является Кандид: здесь он высказался весь.

[114]) Вот чем он был так дорог Гердеру и романтикам. «Winkelmanns Enthusiasmus für das Altertum und die Kunst. . . ist die Grundlage des Besten und Edelsten unter uns geworden», прекрасно говорит Фр. Шлегель: «seine Geschichte, philosophischer als noch Keine war, weil sie in klaren Einfalt ist, was jede Geschichte sein sollte, Naturgeschichte, Physik, die den Innern Organismus der Bildung entwickelt, ist eben deswegen als unbewusste Poesie, er selbst aber gewissermassen als ein Vorgänger Goethes zu betrachten». Litteratur, изд. Walzel, Deutsche Nat. Litteratur, Bd. 143, 299.

[115]) Нужды нет, что это страшное слово принадлежит врагу иезуитов.

[116]) И историю культуры они понимают прежде всего как историю знаний, науки, учености (ведь и в искусстве они на первое место ставят знание «правил»), — «учения», «studia litterarum»: «nec litterarum studiorum historia in his libris est intacta, praesertim illa quae deminutionem litterariae rei oppressionemque diuturnam et tandem laetioris seculi exortu, restitutionem illius et propagationem exposuit». Цитированное место находится в книге, на которой воспитывалось историческое мышление нескольких поколений, в historia universalis Целлариуса (Jena, 1741, I, p. 12). Zeitraum der triumphierenden Gelehrsamkeit, называет 18-й в. Новаллис. Schriften, изд. Тика и Шлегеля (1820), II, 323, (Fragmente).

[117]) Les souverains font de l'esprit des peuples tout ce qui leur plait. Encycl. XIV. art. Sarrasins.

[118]). С особенной выпуклостью и выразительностью эта культура охарактеризована у Dielhey, Schriften II, 312—390 (Der Entwicklungsgeschichtliche Pantheismus), Francesco de Sanctis, Storia della Litteratura Italiana, II.

[119]) Значение Руссо для пробуждения исторического чувства понято и хорошо выражено Брюнетьером: «il a ressuscité pour nous les

images des anciens temps. . . il a déchiré comme un pan du voile qui nous cachait notre naissance; il a reculé les perspectives de l'humanité, il a aussi comme inoculé dès lors à l'esprit de son temps ce qui va bientôt devenir le sens de la diversité des époques en histoire. L'évolution de la poésie lyrique en France», (1894), p. 58.

[120]) Modifiés continuellement par nos sens et nos organes.

[121]) Die Geschichte des Menschen ist sein Charakter. W. Meist. Lehrjahre VII, 5,XXII (Jubil. Ausg. XVIII, 196). Alles was uns begegnet lässt Spuren zurück, alles trägt unmerklich zu unserer Bildung» (стр. 170). Поэтому Entwicklung для Гете значит — самораскрытие, самообнаружение, — и, описывая танец Миньоны, он говорит: (Wilhelm) «war verwundert, wie in diesem Tanze sich ihr Charakter vorzüglich entwickelte». Lehrjahre, II, 8, (Bd. XVII, 131). Лучший анализ Поэзии и Правды у Гундольфа, Goethe. Много материала для генезиса творения Гете у Klaiber, Die deutsche Selbstbiographie, 1921. В остальном — очень поверхностная книга. Не столько анализ материала, сколько в кратком виде обзор содержания отдельных автобиографий, сопровождаемый одобрительными или неодобрительными замечаниями.

[122]) D. und W. IV, Teil, 20 Buch.

[123]) Nemo contra Deum nisi Deus ipse, motto к финальной части.

[124]) Обе «Исповеди» — Руссо и Августина — из всех образцов автобиографии оказали наибольшее влияние на D. и W. R. Meyer (предисловие к D. и W. Werke, Jub. Ausg., B. 22) в особенности подчеркивает влияние Августина: «von ihm stammt die Tendenz, die Biographie in eine einheitliche Entwicklungsgeschichte umzubilden; auch die mit zusammenhängende Kunst, frühere und spätere Phasen dadurch zu verknüpfen, das die älteren als «Vorahnungen» der jüngeren gefasst werden».

[125]) D. u W. I, T. 1 B.

[126]) «Was einer in der Jugend wünscht, das hat er im Alter genug»; motto ко второй части. Связь волевых устремлений личности с ее творческими наклонностями гениально формулирована в Вильг. Мейстере: «Wer mit einem Talente zu einem Talente geboren ist (ср. Августиново amavi amare), findet in denselben sein schönstens Dasein». W. Meist. Lehrjahre, I,14, Jub. Ausg. 17, 58. См. в Gesch. der Farbenlehre замечательное место о трудности понимания чужих научных теорий: человек есть органическое целое, и нельзя понять чужую теорию, отвлекшись от личности автора, от его умонастроения (Gesinnung). Поэтому он собирает биографические данные об ученых, написавших об интересующей его проблеме. Он хочет «взглянуть на каждого автора, как на человека». 40, с. 122, 123.

[127]) P. Janet, Les Passions et les Caractères dans la litterature du 17. s. (1888).

[128]) О значении духовного общения личностей для развития их индивидуальности (в смысле «единственности)» см. глубокое замечание Дидро — настоящего романтика — о «племяннике Рамо»: «s'il en parait

un dans une compagnie, c'est un grain de levain dans un ferment et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle». Le Neveu de Rameau, Oeuvres Choisies (éd. Garnier) II, 4.

[129]) Du Bos, Hist. critique de la Monarchie Françoise, 1734, III, 246.

[130]) Cf. Lombard, Abbé Du Bos, un initiateur de la Pensée moderne, 1913. «Examen des Martyrs».

[131]) Cumont, Les mystéres de Mithra, Les religions orientales dans l'empire Romain; Wendland, Die Hellenistisch-römische Kultur и др.

[132]) Reitzenstein, Poimandres, 1904, Hellenistische Mysterienreligionen; Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens (H. Zeitschr. Bd. 126, 1922); Loisy, Les mystères payens et le mystère chrétien, 1920.

[133]) «Die christliche Mission dringt in Ost und West in allen irgendwie vom Hellenismus sowie vom Judentum berührten Gebieten bis in die entlegensten Winkel und rührt sie auf; und so wird sie der elektrische Funke, der die in dem grossen Gärungsprocess der Kulturwelt schlummernden Keime zur Entwicklung bringt, aus denen dann die zahllosen wirren Gebilde des religiösen Synkretismus der Kaiserzeit emporspriessen». Эти слова Эдуарда Мейера (Urspr. u. Anf. II, 351 сл.) как нельзя более характерны для современного понимания психической жизни коллективов. Здесь не место входить в оценку фактической точности теории, которую они резюмируют (см. убедительную критику Рейценштейна в названной статье): о гносисе никак нельзя сказать, что он был вызван к жизни христианством (см. W. Bousset, D. Hauptproblem der Gnosis, 1905, и его же Gnosis у Pauly-Wissowa); но все же прекрасная характеристика христианства, как возбудителя религиозного движения в античном мире, остается в силе.

[134]) J. Geffcken. Der Ausgang des Griechisch-römischen Heidentum, 1921.

[135]) Мысль эту еще раньше удачно выразил Dieterich, на которого и ссылается автор: «den Untergang einer Religion zu schildern heisst nichts anderes als die Geschichte dieser Religion darzustellen». (Geffcken, S. d.).

[136]) «Es muss einmal eine gemeinsame Religionsgeschichte der ganzen Epoche geschrieben werden, die uns das gesammte innere Leben dieser Zeiten im Vollbilde zeigen würde» p. 246.

[137]) См. в особенности главу 5-ую, 324 сл.

[138]) Наиболее — в методологическом отношении — полезным явился бы результат проверки выдвинутого положения на произведениях тех классиков новой историографии, деятельность которых развивалась в сознательной оппозиции романтизму. Я ограничусь одним примером. «Позитивизм» — прямая противоположность романтизму. И тем не менее в «научным» (т. е. — согласно его иллюзиям — «естественно-научным») путем построенных «позитивистом» Тэном понятиях «расы», «среды», «историческаго момента», как всецело определяющих характер и деятельность личности «факторов», — не трудно узнать старые, «романти-

ческие «понятия» «народного духа» и «духа времени». Но может быть, не столько это роднит Тэна с романтиками, сколько его стремление постигнуть психическое своеобразие каждой культуры, его мастерство в комбинировании «малых фактов»; — то, что при всех крайностях его «позитивизма» делает его одним из величайших историков нашего времени. «Позитивизм» Тэна, как и «рационализм» Ренана — это то, что в них принадлежит «среде» и «моменту», случайное и наносное в их умственном укладе. То, что осталось, что сохранило свою ценность, — чуткость ковнутренней, духовной стороне жизни, это — у них обоих чистый романтизм.

Развитое в тексте понимание роли романтизма в происхождении современного историзма значительно расходится с общепринятым. В новейшей работе, частично совпадающей по теме с настоящей, H. Proesler, Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes, Berl. 1920, и заключающей в себе, во всяком случае, сводку того, что до сих пор сделано в науке, происхождение современного исторического понимания представлено так: скепсис эпохи Просвещения подорвал ценность традиции и тем расчистил путь для свободного от предрассудков понимания исторической действительности. Время романтики, отказавшись от рационалистического самомнения, старалось понять себя из прошлого; в усилиях проследить источники народного духа оно достигло понимания бессознательного становления исторической жизни. Но искания этого времени коренились скорее в запросах настроения, нежели в чисто познавательных потребностях разума. Наполеоновское иго и освободительные войны породили убеждение в моральной ценности национальной традиции. В том же направлении действовала и идея легитимизма. Из всех этих направлений в совокупности и возникло историческое понимание (der historische Sinn). Все это мало удовлетворяет. Во-первых, факты установлены не точно: освобождение от «предрассудков» совершилось много раньше, во времена Маккиавелли и Гвичардини. Понимание ценности исторической традиции характерно не для одних романтиков, но и для многих «рационалистов» Просвещения, напр., Монтескье. Во-вторых, автор, разложив понятие романтики на признаки, расположил их по своему усмотрению, а затем то, что у него получилось, принял за реальный ряд: выходит, что, когда романтика обратилась к отысканию истоков народного духа, у нее еще не было представления об историческом становлении. Но откуда же в таком случае взялась сама идея народного духа?

139) «. . . Von 1800 bis in die 20-en Jahre des 19 Jahrh. hinein haben wir als überwiegende Richtung des deutschen Geisteslebens. . . eine antiaufklärerische Bewegung vor uns. Und wer bestreitet, dass diese Bewegung das Ueberegewicht gehabt hat, der wird zugeben, dass sie sehr stark war, dass ihr u. a. auch. . . die Kreise der historischen Studien. . . angehören. Wie soll man nun diese antiaufklärerische Bewegung nennen? Da

stellt sich doch ganz einfach die Bezeichnung «romantische Bewegung» ein. Die Aufklärung wird doch nur einmal durch die Romantik abgelöst. G. v. Below, Romantik und realistische Geschichtsforschung, Vierteljahrsschr. f. Soc. und Wirtschaftsgesch. XV (1919), 34. Это верно, но и Белов вводит вопрос в еще слишком узкие рамки.

[140]) Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1911, Walzel, Die Romantik, II, 298.

[141]) Manuel d'Hist. de la Litt. Française, 421.

[142]) F. Grandjean, Quelques notes sur le Romanisme, Mélanges Bouvier, Genève, 1920, 175—184.

[143]) «Die erste, unter der Menschheit am frühesten ausgebrochene und dermalen am weitesten verbreitete Art jenes Ausflusses der Urtätigkeit ist die in Materie ausser uns vermittelst unserer materieller Kraft: und in dieser Art des Ausflusses bestehet die Schöne Kunst. Ausfluss der Urtätigkeit, — habe ich gesagt, — der nur aus sich selber strömender, keineswegs der auf Erfahrung und Beobachtung in der Aussenwelt sich stützenden; diese letztere gibt nur das Individuelle, und darum Unedle und Hässliche». Grundriss des gegenwärtigen Zeitalters, 4-e Vorl. Werke im Auswahl herausg. v. Medicus (1911), B. 452, 3.

[144]) Цит. у Poetzsch, Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtauffassung. Lpz. 1909, 56.

[145]) «Mein ganzes Wesen soll sich mit den deinigen vermischen. Nur die grenzenloseste Hingebung kann meiner Liebe genügen. In ihr besteht sie ja. Sie ist ja ein geheimnissvolles Zusammenfliessen unsers geheimsten eingetümlichsten Dasein». Novalis Schriften. Изд. Тика и Шлегеля, 1820, (к сожалению мне не было доступно издание Минора) Heinr. v. Otterd. I. T. cap. 8, Bd. I., s. 181.

[146]) «Was ist die Religion als ein unendliches Einverständnis, eine ewige Vereinigung liebender Herzen? . . Du bist die göttliche Herrlichkeit, das ewige Leben in der lieblichsten Hülle. . . Deine irdische Gestalt ist nur ein Schatten deines Bildes». Ibid. 179—180.

[147]) «Ich bin ein armes unbedeutendes Mädchen», говорит Матильда. «Wie du mich tief beschämst», отвечает Генрих: bin ich doch nur durch dich, was ich bin». Ib. 178.

[148]) «So ist für das grosse Ich das gewöhnliche Ich und das gewönnliche Du nur Supplement; jedes Du ist ein Supplement zum grossen Ich; wir sind gar nichts Ich; wir können und sollen aber Ich werden. Wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum grossen Ich, was E i n e und A l l e s zugleich ist». Novalis, Fragmente; Schriften II, 276.

[149]) «Eine Idee ist desto gediegener, i n d i v i d u e l l e r und reizender, je mannigfaltigere Gedanken, Welten und Stimmungen sich in ihr kreuzen, berühren. Wenn ein Werk mehr Veranlassungen, mehr Bedeutungen, mehrfaches Interesse, mehr Seiten, überhaupt mehr Arten ver-

standen und geliebt zu werden hat, so ist es gewiss sehr interessant; ein echter Ausfluss der Persönlichkeit». Novalis, Fragm. 223.

[150]) «Man muss sich zu gestehen, dass man sich selbst liebt. Das Geheimniss dieses Geständnisses ist das Lebens-Princip der allein wahren und ewigen Liebe. Der erste Kuss ist in diesem Verständnisse. . . die Vollziehung eines unendlich wachsenden Selbstbundes. . . Liebe popularisiert die Personalität; sie macht Individualitäten mitteilbar und verständlich». Ibid. s. 146.

[151]) «Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seiner transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ichs zugleich zu sein. Um so weniger befremdlich ist der Mangel an vollständigem Sinn und Verstand von Andere. Ohne vollendetes Selbstverständniss wird man nie Andre wahrhaft verstehen lernen». Nov., Fragm. s. 126.

[152]) «Je persönlicher, localer, temporeller, eigentümlicher ein Gedicht ist, desto näher steht er dem Centro der Poesie. Ein Gedicht muss ganz unerschöpflich sein, wie ein Mensch und ein guter Spruch». Novalis, Fragm. s. 263.

[153]) В связи с этим увлечением романтиков драматическим искусством, как искусством перевоплощения, см. R. Huch, Die Romantik, I, 133, 4; еще одна черта, роднящая романтиков и Гете. См. в В. Мейстере замечательные размышления об искусстве актера по поводу бездарного Мелины. Конечно, для такого актера театральное искусство только ремесло: «Ja hat es nicht sogar Menschen gegeben, die von allen Lebensgefühl so ganz verlassen waren, dass sie das ganze Leben und Wesen der Sterblichen für ein Nichts, für ein Kummervolles und Staubgleiches Dasein erklärt haben? Regten sich lebendig in deiner Seele die gestalten wirkender Menschen, wärmte deine Brust ein teilnehmendes Feuer, verbreitete sich über deine ganze Gestalt die Stimmung, die aus dem Innersten kommt. . . Fühltest du dich genug in dir selbst, so würdest du dir gewiss Ort und Gelegenheit aufsuchen, dich in andern fühlen zu können», W. Meist. Lj. I. 14, Werke, Jub. Ausg. XVII, 58, 59.

[154]) Novalis, Fragm. стр. 233.

[155]) Новалис указывает на великое значение отзывчивости и восприимчивости, как основных черт немецкого духа. Этому соответствует гибкость и приспособляемость немецкого языка, делающие его столь удобным для переводов. Нельзя смотреть свысока на переводческую деятельность: в сущности и человеческий дух может только «переводить». «Es ist auch nichts geringeres angelegt, als die Vorzüge der verschiedensten Nationalitäten zu vereinigen, sich in alle hinein zu denken und hinein zu fühlen, und so einen kosmopolitischen Mittelpunkt für den menschlichen Geist zu stiften. Universalität, Kosmopolitismus ist die wahre deutsche Eigentümlichkeit». A. W. Schlegel, Vorles. über die schöne Litteratur und Kunst (Minor) 3 Teil, 5. 32, 33.

[156]) Новалис называет свою религию пантеизмом в том смысле,

что для него все решительно является «посредником», приводящим его к Богу.

[157]) Прекрасная характеристика религии Новалиса у Дильтея, Novalis, в Das Erlebnis und die Dichtung, где особенно рельефно выражено глубокое психологическое и философское отличие христианской мистики современного человека от средневековой.

[158]) «Alles was in der neusten Zeit in Deutschland geschehen ist, sind nur noch Andeutungen. . . aber sie verraten dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine Geschichte, eine neue Menschheit; die süsseste Umarmung einer jungen überraschten Kirche, und das innige Empfängnis eines neuen Messias, in ihren tausend Gliedern zugleich. . . Dass die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen. . . die günstigsten Zeiten ihrer Regeneration geworden sind: dies kann einem historischen Gemüte gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungs-Element der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor». Novallis, Fragm. 327, 8.

[159]) «Es handelte (в песне«Певца» в Офтердингене) von dem Ursprunge der Welt, von der Entstehung der Gestirne, der Pflanzen, Thiere und Menschen, von der allmächtigen Sympathie der Natur, von der uralten goldenen Zeit und ihren Beherrscherrinnen, der Liebe und Poesie, von der Erscheinung des Hasses und der Barbarei, und ihren Kämpfen mit jener wohltätiger Göttinnen, und von dem zukünftigen Triumph der letzteren, dem Ende der Trübsale, der Verjüngung der Natur und der Wiederkehr eines ewigen goldenen Zeitalters». Ofterdingen, стр. 63.

ОЧЕРК ВТОРОЙ

[1]) Ср. K. Vossler, Sprache als Schöpfung und Entwicklung, 1905.

[2]) Степень влияния Гердера на немецкую романтику с трудом поддается учету: Haym (Herder) это влияние, как кажется, преувеличивает. Романтики, во всяком случае, редко ссылаются на него. Для них он был уже Aufklärungsmensch. В 1920 г. вышел I т. широко задуманного, блестящего в методологическом отношении труда: Tronchon, La fortune intellectuelle de Herder en France. Здесь прослежен вопрос об этой судьбе вплоть до момента, когда Кинэ «открыл» Гердера. Общий вывод Троншона определенно отрицательный. В огромном большинстве случаев доказать прямое влияние Гердера на стоявших по направлению ума близко к немецкой романтике французов, на Экштейна, Сисмонди, Сен-Симона, Де-Сталь, нет возможности. В то же время очевидно значительное сходство отдельных, часто несомненно независимо от Гердера возникших идей с его идеями. Гердер не стоит особняком и это повышает интерес к нему.

[3]) «Mein Wahlspruch bleibt. . . fortgehende, natürliche, vernünftige Evolution der Dinge; keine Revolution. Briefe zur Beförderung der Huma-

nität (первоначальная редакция)». Werke изд. Suphan, B. XVIII, S. 332 Ср. Zerstreute Blätter (1792), XVI, 116, 117.

[4]) Delvaille, Essai sur l'Histore de l'idée de Progrès, 1910, p. 565.

[5]) Werke, XXXII, 85—87 (из юношеских опытов).

[6]) Journal meiner Reise, 1769, IV, 352.

[7]) In der Naturwelt gehört alles zusammen und ineinander wirkt; in der Naturwelt der Geschichte nicht minder. Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit, XIV, 6 Werke, XIV, 198, 9.

[8]) Werke, V, 452, рецензія, 1772.

[9]) Ideen, IX, 1, Bd. XIII, 347, 8.

[10]) Ib. XII, 6; Bd. XIV, 84.

[11]) Bd. XV, 45.

[12]) Auch eine Philosophie der Geschichte (1774), Bd. V, 488, 9.

[13]) «. . . so wird eben damit auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, das ist eine Kette. . .» Ideen, IX, 1, Bd. XIII, 344. Ср. еще Ideen, XV, V, 3: «es ziehet sich demnach eine K e t t e der C u l t u r in sehr abspringenden krummen Linien durch alle gebildete Nationen, die wir bisher betrachtet haben. . .» (Bd. XIV, 229), и там же: (XV, 4). . . «die Zeiten ketten sich, kraft ihrer Natur aneinander; mithin auch das Kind der Zeiten, die Menschenreihe. . .» (S. 235). Показательны слова Kette der C u l t u r, а не: der Culturen; — характерное самопротиворечие, проходящее через всю его философию истории. Здесь в сущности возврат к исторической мысли Просвещения. Еще характернее, может быть, следующее место из той же части «Идей»: «Dass dieser Zeiten Fortgang auch auf die Denkart des Menschengeschlechts Einfluss gehabt habe, ist unläugbar. . . Ein Tag hat den andern, ein Jarhundert das andre gelehrt: die Tradition ist reicher geworden. . . (wir) wissen und kennen eine Reihe Dinge, die weder Ebräer noch Römer kannten» (S. 237). Все это всецело в духе Просвещения с его идеей единой культуры, прогрессирующей в результате накапливания знаний и опыта.

[14]) Dittmann, Der Begriff des Volksgeistes bei Hegel, Lpz. 1909, 100.

[15]) Briefe z. Bef. d. Humanität, Bd. XVIII, passim. Auch eine Philosophie 511, 12.

[16]) Journal, 352, 3.

[17]) Briefe zur Beförderung der Humanität, 286.

[18]) Ideen, V, Bd. XIII, 167.

[19]) «Humanität ist Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben». Ideen, Bd. XIV, 207.

[20]) Ideen, X, 2, XIII, 405.

[21]) Как например — Schaumkell, Gesch. der deutschen Kulturgeschichtschreibung, 1905, глава Herder als Kulturhistoriker, 124—166.

[22]) Насколько развита была его способность к ист. интуиции, другой вопрос.

[23]) «Wer bemerkt hat, was es für eine unausprechliche Sache mit der Eigenart eines Menschen sey, das Unterscheidende unterscheidend sagen zu können? Wie es fühlt und lebet? Wie anders und eigen ihm alle Dinge werden, nachdem sie s e i n Auge sieht, seine Seele wisst, s e i n Herz empfindet...» и т. д. Auch eine Phil. V, 502.

[24]) Br. z. Bef. d. Hum., 246 ff. Ср. в рецензии на Миллара — о невозможности понимать историю ohne Theilnehmung, V, 45 также Ueber die Legende, XVI, 395.

[25]) Постановка темы «Европа и человечество» у Гердера заслуживала бы особого рассмотрения. Автор недавней книги под этим заглавием нашел бы у Гердера немало параллелей к своим утверждениям и соображениям.

[26]) «Das Bildenste in der Geschichte ist nicht ihr Allgemeines, sondern das Besondere. Da wird sie charakteristisch. . . Briefe das Studium der Theologie betreffend». XI, 85.

[27]) Auch eine Phil. V, 491, 2. Ср. Ueber die neuere deutsche Literatur (1768), II, 128.

[28]) Ibid.

[29]) Vom Geist der ebräischen Poesie, XI, 226.

[30]) Studium der Theol. XI, 86.

[31]) XVI, 114.

[32]) Ueber die Legende, XVI, 393.

[33]) Хорошая оценка Г. как историка средневековья — у Ritter'а н. соч. 284, 5.

[34]) Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, 1911, 407—411. Столь же неосновательна переоценка Г. как историка у Лампрехта: говоря о значении собственно исторических воззрений Гегеля, Лампрехт прибавляет: «er (Hegel) steht in dieser Beziehung Herder e b e n b ü r t i g gegenüber, und, historisch vorzüglich begabt, hat er ihn. . . als Universalhistoriker in mehr als einem Punkte s o g a r (!) übertroffen». Einführung in das historische Denken, 2-e Aufl. (1913), стр. 31 сл. Если вспомним, что в «Филос. Всемирной ист.», в сущности, уже заключена вся современная ист. вульгата, что после нее до Шпенглера не появлялось ни одного заслуживающего этого имени всемирно-истор. синтеза, слова Лампрехта покажутся прямо-таки непочтительными. Как историки, Г. и Гегель величины несоизмеримые.

[35]) Ideen, XX, 4; Werke XIV, 483.

[36]) Там же, стр. 485.

[37]) Там же, стр 483.

[38]) Briefe zur Bef. d. Hum. Werke XVIII, 72.

[39]) Adrastea (1801) XXIII, 210—212.

[40]) Ideen, XI, 1 Bd. XIII, 349, 50.

[41]) Один раз даже: Geist des Klima, Ideen, Bd. XIII, 273.

[42]) Werke, XVIII, 77ff. Ср. там же, 284: «wie milde, wie sanft auf-

muntemd, aber auch wie ernst und zusammenhaltend ist dieser Geist der Menschengeschichte!»

[43]) Br. zur. Bef. d. Hum. (первоначальная редакция 92 г. Bd. XVIII, 306—7). В одной из ранних заметок он говорит о «духе новшеств», как «самом существе истории»: «der Geist der Veränderungen ist der Kern der Geschichte (XXXII, 27). Этот «дух» — очевидно, то же самое, что «дух времен», — «Geist der Zeiten».

[44]) «Ueber heilige Gebräuche und Worte. . . lässt sich . . nicht anders, als auf dem Geiste der Zeit reden, für welche sie gehören». Ueb. die Legende, XVI, 395.

[45]) «Dem Geiste der Zeiten gemäss, konnten auch die Künste anders (то-есть в виде цехов). . . nicht eingeführt werden». Ideen, XVIII, 6, IV, XIV, 395. «Die sogenannte gotische Baukunst hängt mit dem Geist der Zeiten, mit der Religion und Lebensweise, mit dem Bedürfnisse und Klima ihrer Zeitgenossen dergestalt zusammen, dass sie sich völlig so eingentümlich und periodisch, als das Pfaffen-und Rittertum, oder als die Hierarchie und Lehnsherrschaft ausgebildet». Ib. XIX, 3 ,422. Ср. ib. 419. Множественное число потому, что речь идет здесь о «Mittlere Zeiten».

[46]) «Von diesem Geist der Zeit hängen Sprachen, wie Regierungen ab. . .» Journal meiner Reise, IV, 424, 5.

[47]) Phil. d. Weltgeschichte, herausg. v. Lasson, 1920, Einleitung, II, 1, 36.

[48]) Изучение проблемы формирования мировоззрения Гете и Гердера представляет то затруднение, что почти невозможно определить, чем каждый из них обязан другому. В этот период их трудно разделять; во всяком случае несомненно, что влияние Гердера было громадно. Богатый материал и тонкий анализ у Dilthey. Aus der Zeit der Spinosastudien Goethes (Gesamm. Schr. II, 1921, 391ff) и у Loiseau, L'Evolution Morale de Goethe, 1914, passim, в особенности же, что касается данного вопроса, 395 сл., 527 сл. Ср. Экскурс к этому очерку.

[49]) См. Journal meiner Reise.

[50]) Cf. Poetzsch, 46.

[51]) Wackenroder, Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klostersbruders (1797), цит. у Walzel, I, 81.

[52]) Tieck, Die altdeutsche Minneslieder (1803), Ausg. Werke, hrsg. v. Witkowski, Bd. IV. 3.

[53]) Die Symmetrie und Organisation der Geschichte lehrt uns dass die Menschheit, solange sie war und wurde, wirklich eine Person war und wurde. A. W. Schlegel, Vorles. üb. die schöne Lit. und Kunst, hrsg. v. Minor, I, 14.

[54]) Novalis, Ofterdingen, I T. 5 cap. s. 121.

[55]) «Evolutionen sind der Stoff der Geschichte. Was jetzt die Vollendung nicht erreicht, wird sie bei einem künftigen Versuche erreichen, oder bei einem abermaligen. Vergänglich ist nichts, was die Geschichte er-

griff. Aus unzähligen Verwandlungen geht es in immer reiferen Gestalten wieder hervor. Novalis, Fragm. 322, 3.

[56]) Vergleicht ihr dann das abgesonderte Streben des Einzelnen. . . mit dem ruhigen und gleichformigen Gang des Ganzen, so seht ihr, wie der hohe Weltgeist über alles lächelnd hinwegschreitet, was sich ihm lärmend widersetzt». Schleiermacher, Ueb. die Religion, Werke in Auswahl (1911) Bd. IV, 272.

[57]) Deutsche National Literatur (Walzel), Bd. 143, s. 251, 2.

[58]) A. W. Schlegel, Vorlesungen, T. I. s. 14—17.

[59]) Fr. Schlegel, Gesch. d. a. und neuer. Lit. I, 190. A. W. Schlegel, Vorles. 3 T. 89.

[60]) A. W. Schlegel, Vorles. 3 T. 11, 12.

[61]) В новейшей общей истории Церкви, принадлежащей такому авторитету, как Ахелис (Kirchengeschichte 1921; автор не оговаривается, что его предметом является именно западная Церковь), о восточной нет ни одного слова.

[62]) B. Croce, Estetica come scienza dell' espressione, 1, 12, 32, cf. Giov. Gentile, Il concetto della Storia (Scritti vari, 1920, I).

[63]) Hist. Zeitschr. 1920, Bd. 122.

[64]) В рукописи Cod. Laurent. (есть еще один список) 160 лист. Изд. R. Coulon, P. 1908.

[65]) Familiares, X, 4.

[66]) Delaruelle, Guillaume Budé, P. 1907, 5, 6.

[67]) A. V. Martin, Studien üb. Col. Sal. 1916, 47.

[68]) Ср. выше.

[69]) E. Walser, Christentum und Antike in der Auffassung der ital. Frührenaissance, Arch. f. Kulturgesch. 1914, Bd. XI, 273 ff.

[70]) Burdach und Piur, Briefwechsel d. Cola di Rienzo, письмо Петрарки к Риенци № 27, отр. 75 сл.

[71]) Walser, Poggio Florentinus, 1914, 309.

[72]) Epistolario, IV, 205 sgg.

[73]) Полемика Джона Солсберийского с современным обскурантом («Корнифицием») — имеет совсем иной характер. Этот «Корнифиций» попросту отвергал новые, более совершенные, методы преподавания, считая, что и старые достаточно хороши.

[74]) Совершенно поверхностно истолкована эта полемика у Walser'a, Christentum und Antike: «dieselben Männer die seit den Zeiten Tertullians einer jeden Wissenschaft, auch der Scholastik, feind waren, zugunsten der heiligen Unwissenheit, sie richteten nun ihre straffenden Worte mit verdoppelten Eifer gegen die «Poesie», worunter sie die Altertumsstudien verstanden. . . 282, 3. Автор проглядел то, что было ясно для Доминичи, а именно, что крылось за «Studien».

[75]) H. Spangenberg, Die Perioden der Weltgeschichte. Заглавие, впрочем, мало соответствует содержанию. Это видно уже из того, что цель

работы — доказать бессодержательность деления истории на Древность, Средние века и Новую Историю. (Автор, кстати сказать, не первый поднял руку на эту периодизацию. Его критика ее, поскольку она отмечает неправильность выбора некоторых событий и дат, как яко бы предельных пунктов, — напр., 476 г., 1453 г. и т. д. — далеко не нова. Против понятия «Средневековья», как отжившей культурной стадии, католические историки давно ведут борьбу. Автор называет только Schürer'a, Ueb. Periodisierung der Weltgeschichte 1900, и почему-то умалчивает о Годфруа Курте, Qu'est ce que le moyen âge?). Однако никто не прилагает этой периодизации ко «всемирной» истории. Дань всемирно-исторической точке зрения автор уплачивает только тем, что выдвигает монгольские завоевания, как причину распада Старого света, но ничего не говорит ни о политических, ни о культурных следствиях этого. К тому же он ошибочно относит этот распад к моменту деятельности Чингиз-хана, сделавшего, напротив, грандиозную попытку объединения старого континента; тогда как распад связывается с войнами Тимура.

[76]) Omne enim nunc studium scholastica theologia ad se corripiebat, характеризует средневековое просвещение Целлариус в своей Hist. Medii Aevi. . . «ut nullus locus relinquatur humanioribus litteris; exiguus divinis et sacris studiis, quae sophistarum tenebris magis magisque obscurabantur».

Именно этим объясняется самый факт заимствования термина. До сих пор, кажется, не было обращено внимание на то, что историки заимствовали у филологов только термин, а вовсе не всю трихотомическую схему периодизации; не заметил и Шпангенберг, цитирующий, однако, гуманистов: у гуманистов medii scriptores — авторы, принадлежащие к веку, когда латынь только еще начинала портиться; за media latinitas следует infima, причем этот полный упадок латыни приходится на наши «средние века».

[77]) Петроград, 1915.

[78]) К сожалению, не имея под руками самой книги, не могу процитировать соответствующие места предисловия «Основ» буквально. «Статическая» точка зрения, избранная Карсавиным, не имеет, разумеется, ничего общего с «физицизмом». Раз автор задался целью вскрыть духовные потенции, присущие данной психической среде на всем протяжении данного культурного периода, он и не мог поступить иначе, как представив его обозримым, так сказать, с любого конца. Историческая «статика» Карсавина — прием описания, а не концепция подлинного процесса исторической жизни.

[79]) Было бы интересно учесть, насколько на историческом мышлении Эйкена сказалось его гегельянство. Фр. Иодль (Die Culturgeschichtsschreibung 1878, 7 слл.) высказал мысль, что Гегель тем что «так безоглядочно прорвал аксиому исключенного третьего» и тем сообщил текучесть понятиям, сыграл колоссальную роль в обогащении и утончении истори-

ческого понимания. Однако, надо сказать, что в двух знаменитых произведениях современной исторической мысли, на которых по разному, но с одинаковой силой отразилось влияние Гегеля, эта «текучесть понятий» является очень и очень условной. У Эйкена отношения «мира» и «Церкви» несколько напоминают отношения «рабочего класса» и «Капитала» у Маркса: вместо живого взаимодействия реальных сил, мертвые, механические комбинации гипостазированных понятий. Интеллектуализм Гегеля — это слабое место его гения — оказался роковым для его учеников.

[80]) См. Иоахимзен, назв. статья, 469.

[81]) XV, 45: «Sie sollte die genetische Geschichte des schönen in der Kunst des Altertums werden».

[82]). Во избежание недоразумений подчеркиваю, что имею в виду единственно ту историю, которую привыкли считать одной истинной, научной и допустимой, — историю «генетическую».

[83]) N. Jahrb. f. d. Kl. Alt. B. 46 (1920), 290—96.

[84]) Он же первый, заговоривший об этом. См. Дильтей, «Новалис».

[84-а]) И К. Фосслер в своей богатой мыслями работе: Positivismus und Idealismus in d. Sprachwissenschaft, 1904, противопоставляет «эстетический» подход к явлениям жизни духа «историческому», т. е. и для него «исторический» метод то же, что «эволюционный», или «генетический». Так, по недоразумению, реакция против эволюционизма обращается в реакцию против историзма.

[85]) Как O. Selz, O. Spengler und die intuitive Methode in d. Geschichtsforschung, Bonn, 1922, 25. В остальном хорошая и сочувственная новому течению статья.

[86]) Между тем как в других местах он гораздо глубже говорит о национальном духе, как порождении культурного творчества.

[87]) Zur Farbenlehre, Юб. изд. 40, 148.

[88]) Теория, согласно которой культурное развитие начинается религией, а позитивизмом завершается, не более как отвлечение от данных до сих пор протекавшего развития западно-европейского человечества. Да и по отношению к этому развитию она годится только как схема, в которую, однако, целый ряд явлений не укладывается. Главное ее слабое место, впрочем, не в этом, а в том, что она культурное состояние настоящего момента принимает вполне произвольно, за конечный пункт исторического развития.

[89]) Das Erlebnis und die Dichtung 7, 1921, 231. 2.

[90]) XVI, 114.

[91]) Br. z. Bef. d. Hum, 1795, XVIII, 320.

[92]) Беседа с Вагнером имеется уже в «Urfaust».

[93]) Briefwechsel изд. H. S. Chamberlain, № 368, I, 463 (1797 г.).

[94]) Das ist's denn wahrlich oft ein Jammer, —
продолжает Фауст:

Man läuft euch bei dem ersten Blick davon.
Ein Kerichtfass und eine Rumpelkammer,
Und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion
Mit trefflichen pragmatischen Maximen.

Эрих Шмидт удачно сближает это место с насмешками Гердера над «прагматическими замечаниями» историков, приписывающих деятелям прошлого собственные «politische Maximen» (Kritische Wälder, V, 425). Тот же исследователь обнаружил еще один случай перенесения на Фауста Гердеровских черт, — именно в сцене перевода св. писания: «. . .Im Anfang war das Wort! . .Hier stock ich schon!. . . Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen» и т. д. Гердер (VII, 320, 356) замечает, что немецкое «Wort» не передает смысла «Λόγος» и предлагает другие термины: Gedanke, Wille, That, Liebe. И Фауст, в конце концов, останавливается на «That».

[95]) В переписке с Шиллером он дает очень высокую оценку «Идей». См. письма №№ 302 (I, 351), 168 (I, 176). Даже критикуя некоторые места, он всецело стоит на почве самого автора. Он вменяет Гердеру в вину недостаточно любовное отношение к немецкой литературе: «Lust, Freude, Teilnahme an den Dingen ist das einzige reelle und was wieder Realität hervorbringt». . .

[96]) См. кроме приведенных мест еще конец того же диалога:

Allein die Welt! Des Menschen Herz und Geist
Möcht jeglicher doch was davon erkennen, —

говорит Вагнер. Фауст отвечает:

Ja, was man so erkennen heisst!
Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?
Die wenigen, die was davon erkannt.
dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbaren.
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

Ср. с этим приведенные выше слова Гердера о гонениях, которым столько времени подвергалась свободная мысль.

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

[1]) Цит. у G. Pelissier, Le Réalisme du Romantisme, 1912, 226.

[2]) Le p. Rapin, Réflexions sur l'Eloquence, la Poétique, l'Histoire et la Phil. Amsterd. 1686.

[3]) Refl. II, 291.

[4]) «Les couleurs dont ils sont capables par leur propre fonds». . .241.

[5]) Там же.

[6]) В известной книге Мэгрона Le Roman Historique, приведен еще

один пример, — о. Даниэля, желавшего передавать «l'esprit et le langage de chaque époque». Автор замечает, что у о. Даниэля ничего из этого не вышло, так как он пренебрегал «малыми фактами» (205 сл.).

[7]) Joachimsen, Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus, 1909.

[8]) Aen. Silfii (Papae Pii II) op. omnia, Basil. 16 в. s. a. (folio), de moribus Germaniae, fol. 1035 sqq.

[9]) «Вот верная общая картина успехов человеческого духа во Франции в век, начавшийся временем кардинала Ришелье и кончающийся в наши дни. Трудно представить, чтобы он мог быть превзойден». Век Людовика XIV, гл. 23.

[10]) A nation is nothing but a collection of individuals, D. Hume, Essays, 1770, I, 248.

[11]) Hist. philosophique des deux Indes, 1774, VII, 290 сл.

[12]) Лишнее доказательство того, что пробуждение национального самосознания не одно и то же, что и пробуждение исторического чувства.

[13]) Надо, впрочем, признать, что сколько-нибудь глубоко в проблему нации Тьерри не проникал. Для него «нация» и «племя» — понятия совпадающие. Не даром же начало расового дуализма проходит по его представлению через всю историю Англии и Франции.

[14]) Abrégé de l'Hist. de France, 1789.

[15]) См. Halphen, L., Hist. en France depuis cent ans.

[16]) Abbé Velly, Hist. de France, P. 1733.

[17]) T. I, предисловие IX, сл.

[18]) I, 104 сл.

[19]) Превосходная характеристика композиции у Гиббона — у М. Риттера, н. с.

[20]) См. выше.

[20-a]) Это прекрасно выразил сам Толстой: «Историк и художник, писал он по поводу «Войны и Мира», описывая историческую эпоху, имеют два совершенно различные предмета. Как историк будет неправ, ежели он будет пытаться представить историческое лицо во всей его цельности, во всей сложности отношений ко всем сторонам жизни, так и художник не исполнит своего дела, представляя лицо всегда в его значении историческом».

[21]) Насколько это удалось Флоберу, — другой вопрос. В Саламбо все же не мало оперного.

[22]) Récits des temps mérovingiens (P. 1840), II, 5, 20, 28. У О. Зеека находим тот же прием в полной неприкосновенности, в ряде мест «Истории гибели античного мира». Напр., место из характеристики Валентиниана I: он повествует о разводе императора с Мариной и прибавляет: «doch solange seine Ehe dauerte, bewahrte er die Treue, wozu freilich (!) die germanische Sittlichkeit, die ihm im Blute lag, wohl ebensoviel (!) beitrug, wie die christliche». V, 30.

[23]) Тьерри, н. с. 26. И к этому месту имеется разительная параллель у Зеека — в той же характеристике: «nur in einer Beziehung folgten diese Kaiser (Валентиниан и Валент) dem Vorbilde Julians, — in der ostentativen Schätzung und Förderung der Künste und Wissenschaften. Es war der Tribut, den ihre Barbarei den römischen Bildung darbrachte». V, 15.

[24]) Ист. Франк. V, под. 575 г.

[25]) Тьерри, н. с. 97.

[26]) Напр.: (Брунгильда) «avait à peine vingt huit ans, et, quelles que fussent à son égard les intentions haineuses du mari de Frédégonde, peut-être la grâce de ses manières... eut-elle fait sur lui certaine impression, si d'autres charmes, ceux du riche tresor... ne l'avaient d'avanse préoccupé». p. 106. Или: Меровех домогается любви Брунгильды: «peut-être ne se rendait il pas bien compte de ce qu'il y avait du criminel dans cette situation violente; peut-être, prévoyant tout, s'obstinait-il à suivre sa volonté»... (p. 107).

[27]) Там же, 231.

[28]) Röm. Gesch., изд. 12, II, 104.

[29]) II, 369.

[30]) II, 554.

[31]) Там же, 367.

[32]) Я уже не говорю об «издании для народа».

[32-a]) Пред. к 13-му изд.

[33]) Стр. 352—5.

[34]) Это и есть как раз то, что ему особенно понравилось в Смерти Валленштейна Переписка с Шиллером, № 588 (II, 224). Шиллер отвечает, что он ищет теперь «свободно-фантастический, не исторический сюжет, материал чисто страстно-человеческий» (№ 589, с. 226). Ср. еще письмо Гете, где он говорит о трудностях, возникающих тогда, когда история доставляет поэту обильный материал: «чисто человеческое» отходит тогда на задний план и поэзия попадает в стесненное положение» (№ 646, 289 сл.).

[35]) Bilder aus der deutsch. Vergangenheit.

[36]) Erinnerungen aus meinem Leben (Лпц. 1899), 277.

[37]) По мнению Шмейдлера (Ital. Geschichtschreiber im 13 Jh., 69—71) Возрождение не создало «нового человека», но только «новое мировоззрение». «Новый» же «человек» родился на свет раньше, в 13 в.— в лице итальянских нотариев, уже чистых «индивидуалистов». А. ф. Мартин (Studien zu Col. Salutati, 3), полемизируя со Шмейдлером (он называет еще одну статью последнего, в отчете 12 съезда нем. ист., бывшую мне недоступной), пишет: «Aber wer will leugnen, dass eine neue Weltanschauung... auch(!) die Psyche tiefgreifend verändern muss». Я еще допускаю, что «новый человек» в состоянии обладать мировоззрением, которое нам за дальностью расстояния может показаться «старым»; но совершенно непонятно, как следует себе представлять это «новое мировоззрение»,

которое родилось где-то в пространстве, а затем «глубоко видоизменило человеческую душу». Казалось бы: раз «новое мировоззрение» на лицо, это значит, что «Psyche» уже изменилась; между тем как Мартин это отношение, очевидно, обращает. Что касается Шмейдлера, то его формула заслуживает того, чтобы на ней остановиться, ибо, помимо теоретической ошибки, — она кроет в себе и очень крупную методологическую. Исследование Шмейдлера по истории итальянской культуры XIII в. составляет весьма ценный вклад в историю происхождения европейской «интеллигенции». Шмейдлер прослеживает появление нового культурного слоя — образованных мирян, конкурирующих с клириками в областях, где до сего момента Церковь пользовалась монополией, — мирян литераторов, чиновников, профессоров, государственных людей, предшественников Макиавелли и Гвичардини. Эти работы вместе с работой Зуттера, Aus dem Leben und Schriften des Magist. Buoncompagno, 1894; Scholtz, Publizistik im Zeitalter Philipps d. Schönen, 1908; Finke, Acta aragonensia и др. действительно проливают свет на новое явление. В известном смысле итальянского нотария, как и его современника, французского легиста, можно назвать «новым человеком». Но надо условиться относительно содержания этого термина. Это «новый человек» в том смысле, что он является представителем новой социальной категории. С этой точки зрения его появление действительно открывает собою новую эру в истории европейской культуры, поскольку «общество» или «интеллигенция», в смысле класса, не связанного безусловной связью ни с Церковью, ни с Государством, может рассматриваться, как самый характерный признак европейской культуры нового времени, отличающий ее от всех других, нам известных культур. И все же представители этого зарождающегося в XIII в. слоя на первых порах лишены той черты, которая, начиная с Петрарки, является для европейского «Intellectuel» существенной: незаинтересованного служения идее и культивированія духовных ценностей ради их самих. Шмейдлер выдвигает вместо этого на первый план их личное самосознание («Ichgefühl»), но сам же признает что в этом отношении францисканский монах Салимбене — их родной брат. С выдвинутой нами точки зрения, если бы мы попробовали заняться родословной Петрарки, Риэнци, Джордано Бруно, для нас много интереснее, чем Роландин Падуанский, Петр Винейский или даже Арнальд из Вилануэвы, оказались бы Пьер Абелар, или Гиральд Камбрийский, у которых уже можно подметить наличность столь характерного для европейского «интеллигента» духовного беспокойства, коренящегося не в заботах о спасении души, но в потребности создать свой собственный внутренний мир. Это нечто принципиально совершенно иное, нежели то «Ichgefühl», которое подметил Шмейдлер у представителей изучаемого им типа, — простое тщеславие, черта вовсе не «историческая», но «общечеловеческая», только проявляющаяся откровеннее у этих мирян, чем

у их собратьев клириков, связанных необходимостью сообразоваться с идеалом «смирения». Методологическая ошибка Шмейдлера состоит, таким образом, в том, что он смешал социальную историю в узком смысле слова с историей духовного развития. Конечно, реально это — две стороны одного процесса: но отсюда не следует, что одни и те же факты обладают для каждой из этих «историй» одинаковым удельным весом.

[38]) То же слово очень многозначное и неопределенное: «virtù». Чезаре Борджиа вряд ли имеет много общего с «virtù» Бенв. Челлини, означающей прежде всего просто дарование, техническую сноровку и т. п. вне всякого отношения к «демонизму» Ренессанса.

[39]) Буркхард, во всяком случае, никогда не смешивал общечеловеческого и исторического.

[40]) Так же, как и очень вульгаризованные — в чемберленовом переводе — идеи другого великого романтика-христомаха, Ницще.

[41]) Зеек, н. с VI (1920), 20.

[42]) Образчиком незаконного сравнивания может служить следующее место из Лекций А. В. Шлегеля, ч. II, 325. «Die Statuen von grossen Stil und die einfachsten reinsten Gesetze der antiken Architektur können uns den besten Aufschluss über die Darstellungsweise der alten Tragödien und somit über sie selbst geben... Die handelnden Personen, welche alle selbständig mit gleichen Rechten dastehn, denke ich mir als die Säulen welche mächtig in die Höhe stehen; das Gebälk und der Giebel, als die Last, welche alle gemeinschaftlich tragen, ist das Gewicht der Notwendigkeit... Die Mauer, welche die Seiten des Tempels umfasst, kann den Chor bedeuten»...

[43]) См. в особенности: Einführung in das hist. Denken, 1913, 54—72 и Moderne Geschichtwissenschaft. 1909, 64.

[44]) Кроме названных книг, Die histor. Methode des Herrn v. Below, 1899.

[45]) Zur Theorie und Methodik der Geschichte (Kleine Schriften).

[46]) Der Normalverlauf geschichtl. Entwicklung.

[47]) С особенной резкостью в H. Meth. d. H. v. Belov, 14 сл.; «das Individuum ist für unsere heutige Auffassung und vermutlich für immer irrationell, und darum nicht Gegenstand wissenschaftlicher sondern künstlerischer Erfassung».

[48]) «Der Fehler der bisherigen Forschung ist vielfach der, dass man das Singuläre direkt sucht. Das führt zu Intuition im mistischen Sinne, zu Meinungskrisen». Lamprecht, Hist. Methode und hist. akad. Unterricht, 1910, 21. На самом деле бессознательно едва ли не всякій историк подходит к единичному с уже более или менее сложившимися социологическими мерками. Что же до «Meinungskrisen», то они, надо думать, прекратятся вместе с наукой.

[49]) См. в особ. Mod. Geschichtswiss. 22 сл.

[50]) Die hist. Meth. d. H. v Belov, 9.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

[1]) Н. соч. 62.

[2]) Ueber das Studium usw., 256—7

[3]) Для характеристики психологических основ историзма весьма показательна склонность переходить от этой по существу типо- и морфологической задачи к философско-исторической: обнаруженные в результате сравнительно-исторического исследования «стадий развития» отдельных обществ принимаются за общую формулу всего исторического развития человечества: история целого объявляется воспроизводящей историю частей (Ог. Конт, Бюхер, марксисты).

[4]) Я сейчас не имею в виду вопроса о методологической ценности генетического подхода к истории.

[5]) См. блестящую параллель между Востоком и Западом у М. Вебера, н. с. I, 1—6.

[6]) Picavet, Esquisse d'une Histoire des Philosophies Médiévales.

[7]) Меткие замечания на соответствующие части I т. Шпенглера в статье H. Nachod'a, N. Jahrb. XLV, 1920, 324—41.

[8]) Пер. De Slane в Notices et Extraits des mss, XIX, XX.

[9]) XIX, 4—7.

[10]) XX, 120 сл.

[11]) Ricordi Politici e Civili, Флор. 1857, 106.

[12]) XIX, 9. В другом месте, предвосхищая Вико, он говорит о «новой науке» (XIX, 77).

[13]) XIX, II.

[14]) XIX, 79.

[15]) XIX, 254.

[16]) XX, 360—7.

[17]) Напоминаю, что речь идет не о критике философского понятия «прогресса», но об отказе пользоваться им в определенном случае.

[17-a]) Другой вопрос, — насколько такой синтез важен и нужен, т. е. насколько он помогает уяснению природы культурных явлений в изучаемой среде. Надо признать, что синтез такого рода был бы очень небогат содержанием и по необходимости свелся бы к слишком уж немногочисленным и к тому же и слишком широким формулам. Ведь «Запад» и «Восток» как объекты исторического изучения, — и по количеству приходящегося на долю каждого материала и по его распределению во времени — величины несоизмеримые. Мы знаем слишком мало о древнем Иране, а блестящая культура Халифата была слишком рано подкошена и растоптана монголами, чтобы успеть развернуть сколько-нибудь значительное количество своих возможностей. Поэтому мы, в целом ряде случаев, не имеем права делать какие-либо сопоставления, не будучи уверены, соответствуют ли те или иные культурные достижения Запада сродным возможностям на Востоке. И все же думается, что расширение поля зрения и прорыв границ, очерченных

исторической вульгатой, были бы очень полезны, — хотя бы и для построения более узкого синтеза «европейской» культуры. Что касается методологического затруднения, то при такой постановке проблемы оно отпадает, ибо тут мы спрашиваем себя, в чем своеобразие европейской культуры, какова она есть, по сравнению с другими, как они нам даны, а не какими они, при иных условиях, могли бы быть.

[18]) Это можно пояснить уже отчасти затронутым примером научной деятельности Бурдаха. Он заблуждается, думая, что ему удалось установить филиацию германского духовного развития — от Риэнци, яко бы оплодотворившего германскую культуру, до Гете. Но он не заметил сам, что собственно он открыл, бессознательно руководясь своим огромным чутьем: психологическое сродство раннего Ренессанса и немецкой романтики.

[19]) Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
bist alsobald und fort und fort gediehen
nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Goethe, Urworte.

[20]) Принципиальное отрицание возможности существования общей исходной точки двух «случайно» скрещивающихся причинно-следственных рядов (Курно) не представляется основательным. Мы можем мыслить мир и как замкнутую систему. При последнем допущении не индивидуум — комбинация элементов, — но судьба его представляется иррациональной: ибо, если бы даже индивидуум и мог постигнуть свою необходимость, все же, поскольку он переживает себя, как отдельную личность, он также мало был бы способен переживать свою судьбу, как только отрезок космического процесса, как если бы он был лишен этого знания. И для созерцания судьба каждого индивидуума, личности или народа, есть индивидуальная судьба и потому — тайна. И это и есть высшая тайна жизни, то, что так гениально выразил Толстой в каждой странице своих художественных творений и что он так безуспешно стремился выразить в понятиях в «теоретических» местах «Войны и Мира» и в пояснительной статье к этому роману.

СОДЕРЖАНИЕ





Центральные
склады:
„PLAMJA“
Praha II.,
Ječná ul. 32.

—

„R O D I N A“
Berlin,
Charlottenburg,
Kantstrasse 24.

